DE JOUR
EN JOUR
EN APPRENANT
MOURANT

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

I

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Les principes de la science du Beau. Paris, 1860, 1 fort vol. in-8 .... 7 fr. 50

De la psychologie de Platon. Ouvrage couronné par l'Académie française. Paris, 1862, 1 vol. in-8 .... 5 fr.

Vie de Socrate. Paris, 1868, 1 vol. in-12 .... 3 fr.

La vie et les écrits de Platon. Paris, 1871, 1 vol. in-12 ..... 4 fr.

Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

CONTENANT

LES FRAGMENTS DE PHILOLAÜS ET D'ARCHYTAS

Traduits pour la première fois en français

PAR

A. ÉD. CHAIGNET

Professeur de littérature ancienne à la Faculté des Lettres de Poitiers

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

[*Académie des sciences morales et politiques*]

I

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1873

PRÉFACE

L'Académie des sciences morales et politiques avait, en 1868, proposé pour le prix V. Cousin la question suivante : *De la philosophie pythagoricienne*. L'ouvrage que je présente au public est la rédaction nouvelle, corrigée et complétée, du mémoire qu'elle a bien voulu couronner, malgré l'insuffisance de la partie historique, que son savant et bienveillant rapporteur a dû y signaler[1]. J'ai rempli les lacunes qui m'ont été indiquées, sauf certains points, cependant, où j'ai cru devoir persister dans mon silence, parce que je n'ai pu reconnaître l'influence des doctrines pythagoriciennes dans quelques philosophes qui m'étaient signalés comme l'ayant subie.

Si l'Académie m'a pardonné cette insuffisance grave dans l'Histoire de l'école pythagoricienne, c'est sans doute qu'elle s'est rappelé au milieu de quelles circonstances avait dû être poursuivi et

1. On trouvera à la fin de ce volume le rapport tout entier de M. Nourrisson.

terminé mon mémoire. Le délai primitif du concours était fixé au 1er janvier 1871, et cette date en dit plus que toutes les paroles pour expliquer le découragement et la langueur qui s'étaient emparés de moi comme de tout le monde, pendant ces mois cruels, affreux, et qui ne m'ont pas permis d'apporter à mon ouvrage cette intensité énergique de travail, cette sérénité joyeuse et vigoureuse de l'esprit, nécessaires pour l'amener à bonne fin, et lui donner le degré de perfection dont je suis capable.

J'ai suivi presque pas à pas le plan simple, clair, complet, que l'Académie avait tracé aux concurrents.

Dans la Première Partie, j'ai raconté la vie de Pythagore, et fait l'histoire de l'Ordre à la fois religieux, politique et philosophique qu'il a fondé, après avoir soumis à un examen critique les sources indirectes sur lesquelles pouvait s'appuyer ce récit.

La Seconde Partie est consacrée à l'examen critique des sources directes où l'on peut puiser la connaissance des doctrines pythagoriciennes. Je ne me suis pas borné à discuter l'authenticité des fragments à un point de vue général; j'ai cru qu'un tel examen ne pouvait être fait qu'en détail, et je me suis décidé alors, pour rendre cette discussion plus claire et plus solide, à faire une traduction des fragments de Philolaüs et d'Archytas, traduc-

tion qu'accompagne, fragment par fragment, un commentaire critique, aussi court, mais aussi complet que j'ai pu.

Le second volume contient d'abord l'exposition de la doctrine pythagoricienne, qui forme la Troisième Partie, à la fois la plus étendue et la plus importante; la Quatrième Partie, celle qui a été complétement remaniée, suivant les conseils de mes juges, raconte les influences de cette école, et expose brièvement les parties des systèmes philosophiques qui en ont été plus ou moins profondément touchés, et l'ouvrage se termine par une appréciation critique de la valeur de la doctrine, où je me suis efforcé de montrer la part de vérités et la part d'erreurs qu'elle contient.

Ce serait m'exposer et exposer le lecteur à des répétitions inévitables et inutiles, que de vouloir ici résumer le jugement que j'ai porté sur la philosophie pythagoricienne, et ramasser les quelques traits qui la caractérisent. Mon intention, dans cette préface, est d'indiquer seulement dans quel esprit j'ai conçu et exécuté cette histoire de l'école pythagoricienne, et dans quel esprit, en général, j'ai conçu l'histoire de la philosophie.

Il suffira d'ouvrir au hasard un de ces volumes pour remarquer l'étendue et le nombre des citations et des notes qui accompagnent le texte. Il ne faudrait pas croire que ce soit là un procédé absolument inusité. MM. Egger et Edelestand Du Mé-

ril, dans l'histoire littéraire, et M. Ravaisson dans l'histoire philosophique, pour ne citer que ces noms considérables, en ont depuis longtemps donné l'exemple. Mais il faut avouer qu'il a été peu suivi; cette sévère et utile méthode, qu'ont pratiquée tous nos critiques du seizième et du dix-septième siècle, n'est pas encore rentrée dans les habitudes du lecteur français, et, pour la pouvoir pratiquer moi-même, j'ai été bien heureux de rencontrer un éditeur assez libéral pour consentir à se charger d'un accroissement considérable de frais, sans compensation et sans profit.

J'espère qu'on n'attribuera pas ce système au ridicule désir d'étaler un luxe inusité d'érudition. Le soin de réunir les textes, de ramasser les documents originaux, de les disposer dans un ordre clair et méthodique, de les discuter brièvement, et de les citer et analyser suivant les nécessités du récit, est une obligation étroite de l'historien, et un devoir plus nécessaire que méritoire à remplir; il ne faut pas, pour cette érudition, si on veut l'appeler de ce nom trop flatteur, il ne faut pas des qualités d'esprit bien hautes et bien rares; il n'est besoin que de travail, de patience et de temps. Ce sont là des mérites très-modestes, accessibles à tout le monde, et il n'y aurait guère lieu de s'enorgueillir d'avoir rempli une condition à la fois si simple et si nécessaire.

Car je ne puis m'empêcher d'insister sur ce

point : c'est une condition indispensable pour donner à l'histoire un fondement solide ; c'est une méthode dont on ne peut assez louer les modestes, mais utiles et sérieux résultats.

Il ne suffit pas, en effet, comme on le dit quelquefois, que l'auteur se soit livré personnellement à ces recherches ; il ne faut pas croire qu'il doive ensuite faire disparaître des yeux du lecteur tout cet appareil étranger à l'œuvre elle-même, comme on fait de ces échafaudages nécessaires pour la construction d'un édifice, mais qu'on enlève quand il est terminé, à la fois pour en faciliter l'accès, et pour le laisser voir dans sa forme et dans sa beauté.

C'est confondre les genres que de demander à certains ouvrages des agréments qui appartiennent à la poésie ou à l'éloquence, ou des qualités qui sont celles des œuvres dont la valeur repose sur les idées elles-mêmes et non sur des faits.

La science de l'histoire, et l'histoire de la philosophie peut-être plus encore que toutes les autres formes de l'histoire, exige la plus entière exactitude et la plus parfaite sincérité dans l'exposé comme dans l'interprétation des faits ; car les faits sont ici des doctrines. Non-seulement il n'en faut omettre ni dissimuler aucun, du moins aucun de ceux qui sont importants ; mais il faut encore que l'opinion préconçue, le parti pris de l'écrivain, ne le poussent pas, quelquefois malgré lui, à diminuer ou à grossir les choses, à leur ôter

cette vérité de proportion qu'un certain art d'exposition, certaines habiletés de style peuvent si facilement détruire.

Ce danger est grand pour celui qui écrit une histoire générale ou particulière de la philosophie. Les faits qu'il expose sont des idées, ces idées ont presque toujours besoin d'une interprétation et d'un commentaire : ne doit-il pas toujours craindre de céder, dans cette interprétation, à sa propre manière de concevoir les choses? Ce n'est pas seulement dans la proportion qu'il donne aux diverses parties d'un système, et dans la perspective où il en place, pour ainsi dire, les divers plans, qu'il peut se tromper sans le savoir et sans le vouloir, c'est dans la signification qu'il attache à chaque détail, à chaque idée, presque à chaque mot. Il ne faut pas trop se défier des hommes, même des philosophes; il ne faut pas non plus avoir en eux une trop grande confiance. Il est plus facile de recommander l'impartialité que de la pratiquer. Il y a un polémiste dans tout esprit philosophique, et la polémique philosophique, politique, religieuse, littéraire, engendre de telles ardeurs, de tels entraînements, qu'il est toujours sage de se surveiller soi-même et de se protéger contre sa propre faiblesse. Les plus grands esprits succombent à ces tentations, et Aristote jugeant Platon n'y a pas résisté. Que ne doivent pas craindre les esprits médiocres?

Il n'y a qu'un moyen pour eux de se mettre en garde contre eux-mêmes, c'est de citer textuellement les plus importants des écrits qu'ils commentent et apprécient; si l'on s'impose cette salutaire et prudente obligation, si l'écrivain se représente et se dit sans cesse que son lecteur et son juge aura sous les yeux les pièces du procès, pourra contrôler les faits et l'interprétation qu'il leur donne, que le débat sera jugé non pas dans le silence et l'ombre du huis clos, mais dans la pleine lumière d'une discussion publique, il prendra le courage et trouvera la force de résister à ce courant de partialité presque involontaire et inconsciente, à laquelle aucun auteur ne se peut vanter d'échapper, comme il n'en est aucun qui puisse avoir l'impertinente prétention d'en être cru sur parole.

Cette méthode prudente et sévère de citations multipliées, étendues, textuelles, met l'écrivain à l'abri d'une autre tentation non moins dangereuse, la tentation de la paresse; elle l'oblige, quoiqu'il en ait, à recourir toujours lui-même aux sources directes, aux ouvrages originaux, à les contrôler, à les vérifier. Lorsqu'on n'est pas obligé de fournir sa preuve, de produire ses autorités, on se contente souvent soi-même à peu de frais; on cite de mémoire; on oublie, ou on ajoute, ou on change, ne fût-ce qu'un mot au texte produit; on a recours à à des citations de seconde main, qui, elles-mêmes

ont été peut-être déjà empruntées et altérées, et l'on tombe alors dans des erreurs de fait et d'interprétation qui se propagent et se succèdent parfois indéfiniment. Ajoutons qu'on se prive ainsi de cette force de conviction, de cette fraîcheur d'impression, de cette originalité de vues que le commerce direct des sources donne à la pensée comme à l'expression.

Ce n'est pas tout : ces pièces, ces documents, ces références, n'ont pas uniquement pour résultat utile de garantir la sincérité, l'exactitude de l'écrivain, ils invitent, et pour ainsi dire obligent le lecteur à prendre une part plus active au travail de l'auteur, et cette participation même augmente le profit qu'il peut tirer de sa peine. On ne sait jamais bien que les choses qu'on a refaites soi-même; on ne possède vraiment que les idées qu'on a repensées. Cela est vrai de la philosophie, comme l'a dit depuis longtemps Aristote, et cela est vrai de l'histoire de la philosophie.

Cette histoire n'est jamais faite, elle est toujours à refaire; chacun de ceux qui travaillent à élever l'édifice ne peut et ne doit avoir qu'une ambition, qu'une espérance : c'est d'apporter quelques matériaux utiles à ceux qui, plus tard, demain peut-être, reprendront son œuvre, afin de la compléter, de la corriger, de la contredire, quelquefois de la détruire. Que de fois il m'est arrivé, en li-

sant soit l'*Histoire de la littérature grecque*, ou l'*Histoire de la littérature romaine*, de Bernhardy, soit l'*Histoire de la philosophie grecque*, de Brandis ou de Zeller, de me fonder sur les textes mêmes, si étendus et si abondants produits par eux, sur ces extraits multipliés des sources, réunis avec tant de soin et de conscience, pour contredire l'opinion qu'ils en avaient tirée, et m'en former une toute personnelle.

Oui, ces documents originaux, s'ils sont choisis avec intelligence, s'ils sont suffisamment complets, s'ils sont éclairés dans leurs points obscurs par quelques notes critiques, excitent l'ardeur intellectuelle du lecteur, qui doit, comme l'auteur lui-même, se défier de sa paresse, et, en même temps, lui mettent entre les mains des moyens faciles de contrôler les assertions, les interprétations de l'écrivain et de les rectifier si elles lui semblent mal fondées.

Je suis convaincu qu'en fait d'histoire, et surtout d'histoire philosophique, c'est la seule méthode sûre et féconde, car elle provoque et aide à la fois les travaux postérieurs, et on peut dire, au moins pour les écrivains de second ordre, que les citations faites avec soin, avec mesure, avec intelligence, sont la partie la meilleure et la plus durable de leur œuvre.

On dira sans doute qu'il est bien ennuyeux de rompre ainsi à chaque instant le courant des idées

d'un livre pour se reporter aux notes. Ennuyeux! que veut-on dire par là? Que ce n'est pas amusant? Mais qui a jamais étudié l'histoire de la philosophie pour s'amuser, ou cru qu'on pouvait l'étudier en s'amusant? L'opinion publique semble disposée aujourd'hui à reconnaître, et pour moi il y a longtemps que je suis convaincu, que l'heure est arrivée où il faut que la France sache s'ennuyer, ait le courage de s'ennuyer. Elle s'est amusée assez longtemps, et quoi qu'on en ait dit cyniquement, cela a duré trop longtemps. Il est temps de renoncer à cette littérature frivole, qu'on dit légère parce qu'elle est vide, et dont les procédés gagnaient peu à peu jusqu'aux genres les plus graves. Chaque forme de la littérature a son plaisir propre : il n'y a pas d'art qui enseigne à appliquer à des sujets sérieux une méthode qui ne soit pas sérieuse. Habituons-nous donc à savoir et à vouloir supporter les premiers dégoûts du travail sérieux, de la pensée grave et méditative, de l'austère discipline de la science; au fond, ce n'est qu'une manière et non pas la moins belle de supporter le noble et sublime ennui de la vie.

Et d'ailleurs, est-ce donc là un ennui? On connaît la belle image de Lucrèce : il compare l'humanité à un enfant malade, la science, la philosophie, à un breuvage amer qui doit guérir sa souffrance et sa langueur; la poésie à un miel délicieux qui, répandu sur les bords de la

coupe, trompera par sa douceur les répulsions instinctives et les dégoûts sans courage du malade, et, lui en déguisant l'amertume, l'aidera à boire la liqueur destinée à lui rendre la force, la santé, la vie.

« Nam veluti pueris absinthia tetra medentes
Quum dare conantur, prius oras pocula circum
Contingunt mellis dulci flavoque liquore,
Ut puerorum ætas improvida ludificetur
Labrorum tenus; interea perpotet amarum
Absinthi laticem, deceptaque non capiatur,
Sed potius, tali facto recreata, valescat. »

Si le rôle de la poésie est de contenir, d'envelopper, sous des formes charmantes, des leçons salutaires, ce n'est point ainsi que je me représenterais la science, mais plutôt je renverserais l'image. Il faut le dire : la coupe qu'elle présente à l'homme a les bords enduits d'un fiel amer; mais s'il a le courage de vaincre les premiers dégoûts, les premiers ennuis, il trouvera au fond du vase, non-seulement un breuvage fortifiant et salutaire, mais un miel pur, une liqueur divine qui lui fera goûter une douceur qu'il ignore. L'activité est le seul vrai plaisir de l'esprit. Le plaisir est la fleur de l'acte. Tout genre d'écrits qui stimule l'activité intellectuelle contient une source de plaisirs vrais et durables; toute méthode qui diminue la part de l'activité, qui réduit le lecteur à un rôle purement passif, aboutit bientôt à ne lui inspirer

que la langueur et la paresse, causes certaines d'un incurable et véritable ennui.

Après avoir cherché à excuser la forme que j'ai donnée à cette étude d'histoire philosophique, il me reste à dire dans quel esprit je l'ai exécutée, et comment je conçois en général l'esprit de l'histoire de la philosophie.

On sait que Hegel a sur ce point des théories qui dépendent de son système général, et qui méritent, sinon d'être approuvées, du moins d'être connues; on peut les résumer comme il suit[1] :

Il n'y a d'histoire que de ce qui est passé, et par conséquent de ce qui passe; mais les faits que doit raconter l'histoire de la philosophie, et même au fond les faits que racontent toutes les histoires, sont des pensées. Les diverses philosophies ne sont autre chose que des productions de pensées, de systèmes de pensées. Or toute production suppose un produit antérieur que l'esprit d'une génération reçoit de la génération qui l'a précédée. mais qu'il transforme, s'assimile, renouvelle et féconde, avant de la transmettre à la génération suivante, qui agira de même à son tour. C'est donc une erreur, — si cette notion du produit est vraie, — c'est donc une erreur de se représenter les systèmes de pensées, et les philo-

1. Voir Hegel's Werke, XIII[er] Band, 1[er] Theil. *Vorlesung. über d. Gesch. d. Philosophie. Einleitung.* P. 7-134.

sophies que nous rencontrons dans l'histoire, comme des choses passées et mortes.

Rien ne passe, rien ne périt, rien ne meurt, et à plus forte raison la Pensée; la Pensée vraie, la Vérité, est l'être véritable, l'être en soi et pour soi, et, par conséquent, elle est éternelle. Tout se transforme et se renouvelle; mais dans ce renouvellement, qui constitue sa vie, l'esprit ne se sépare pas et ne peut pas se séparer de lui-même; il reste ce qu'il était; il demeure identique à lui-même; son développement ne détruit pas, mais achève, réalise, et par conséquent conserve sa substance, sa nature, son essence, qu'on retrouve à chaque phase, à chaque moment du rhythme nécessaire qui en règle le mouvement. Le passé est présent; ce qu'on croyait mort est vivant; bien plus, il est éternel.

La pensée, la vérité n'a donc pas, à proprement parler, d'histoire; elle ne peut être l'objet que d'une science, parce que la science a pour objet l'universel et le nécessaire. L'histoire de la philosophie n'est, au fond, que la science de la philosophie, c'est-à-dire la philosophie elle-même, qui se confond ainsi avec son histoire. Quel est le but, l'objet, la fin de cette science? On ne sait une chose que lorsqu'on l'a faite et pour ainsi dire créée; on ne comprend un système, une pensée, que lorsqu'on se les est assimilés. Or l'assimilation d'une pensée par la pensée, c'est la pensée même, et la

pensée est essentiellement activité, création. La philosophie est la pensée repensée, et pour ainsi dire recréée. Mais cette pensée, qui est la seule existence réelle et concrète, se développe; sa nature, son essence est de se développer, et de se développer suivant son essence et sa nature, c'est-à-dire suivant les lois immuables, universelles et nécessaires qui sont constitutives de l'esprit. La Philosophie est le système des développements nécessaires de l'Idée, et la connaissance du système de ces développements.

On peut donc, et on doit construire *à priori* la philosophie en la déduisant de sa notion, la considérer comme un tout organique et vivant, dont chaque système particulier, dans ce qu'il a de vrai et d'essentiel, est un degré, une phase, un moment du développement total. L'histoire de la philosophie ne peut être que le système des développements nécessaires de la philosophie, le résultat et la totalité, le lien et l'unité de ces moments isolés, le développement logique entier des déterminations successives et partielles de l'idée. Ce n'est qu'en envisageant du haut de ce point de vue cette histoire, qu'on pourra faire à chaque théorie justice, lui donner sa place, comprendre sa signification, sa valeur, son rôle; car chacune a été un degré préparatoire, un moment passager mais nécessaire du système entier. On ne peut, en effet, apprécier sainement, ni même comprendre une doctrine qui

n'est qu'une partie, si l'on ne connaît son rapport au tout, sa place et son rôle dans le tout, et par conséquent, si l'on ne connaît le tout lui-même; or ce tout, c'est la philosophie, qu'il faut donc d'abord construire.

C'est en partant de ces principes que Hegel a jugé la valeur et le rôle de la philosophie pythagoricienne.

L'école Ionienne, dit-il à la fin de son chapitre sur ces philosophes, a traversé trois moments que nous pouvons suivre :

1° L'eau est l'être primitif; 2° l'être primitif est l'infini, et dans cet infini, cet universel, inséparable de la matière réelle, mais distinct d'elle, puisqu'il est négatif de toute forme et de toute détermination, il faut voir ce que nous appelons le mouvement; 3° l'être primitif est l'air, qui joue dans le monde de la nature le rôle de l'âme dans notre corps; il se rapproche donc de plus en plus de la nature de l'esprit.

Après ces déterminations de plus en plus voisines de la vérité, il était nécessaire que le côté de la réalité devînt Idée; c'est dans Pythagore que s'effectue cette transition, à savoir que la réalité est posée comme idéale, et par ce mouvement, le philosophe affranchit, détache la pensée du sensible, sépare l'intelligence du réel. Nous assistons donc ici à la phase du développement qui transforme la philosophie réaliste en philosophie de

l'esprit. Les Ioniens avaient dit que l'être, l'essence, est une chose matérielle déterminée : la nouvelle définition de l'être sera donc la suivante :

1° L'absolu n'est plus connu sous la forme d'une chose de la nature, mais il est placé dans une détermination de la pensée;

2° Ce sont ces déterminations qu'il s'agit maintenant de poser. Le Premier reste l'absolument indéterminé[1].

On ne peut pas nier qu'Hegel n'ait, avec sa pénétration profonde, vigoureusement marqué ici les principaux caractères de la philosophie du nombre; mais on peut contester, d'une part, qu'il les ait obtenus par voie de déduction de ses principes *à priori* sur la philosophie et son histoire, et, d'autre part, que ces principes *à priori* soient fondés.

Sans nier la force de ces pensées, ni la part de vérités qu'elles contiennent, il est impossible de ne pas voir qu'elles tournent dans un cercle vicieux, comme, au reste, toutes les philosophies de l'absolu. Pour déduire la philosophie de sa notion et la construire sur cette notion, il est clair qu'il faut posséder cette notion tout entière, et comme il est de la notion, de l'Idée, de se développer par des mouvements successifs, supposer qu'on possède la notion entière de la philosophie, c'est supposer que l'Idée a parcouru toute la série de ses

1. Hegel. *Griech. Philosophie.* 1er Theil. P. 227.

développements nécessaires, et que le système de ces développemeuts est clos; mais c'est là une hypothèse contradictoire à la notion même de l'Idée, qui est l'absolu. On n'épuise pas l'absolu, on ne totalise pas l'infini. La connaissance absolue de l'absolu n'appartient qu'à l'absolu; ce n'est pas une science faite pour l'homme, comme le disait déjà avec une profonde sagesse le vieux Philolaüs : θείαντε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν [1].

Il faut toujours en revenir à la maxime modeste mais prudente d'Aristote : il y a un point où il est nécessaire de s'arrêter pour attacher la chaîne, ἀνάγκη στῆναι.

La construction *à priori* de la philosophie et de son histoire est donc *à priori* une impossibilité manifeste. Le système n'est qu'une illusion logique, parfois même sophistique, et les données de l'expérience viennent à chaque instant suppléer à l'impuissance du raisonnement pour créer la réalité.

Mais il n'est pas moins manifeste, *à posteriori*, que le système ne peut se soutenir.

Sans doute, la philosophie est une œuvre de l'esprit, en même temps qu'elle est la science de l'esprit. Que l'esprit se développe, c'est encore une vérité incontestable et assurément une vérité donnée par l'expérience; mais que la série de ses dé-

1. Boeckh, *Philol.*, p. 62. V. cet ouvrage, t. I, p. 229

veloppements soit soumise à une loi nécessaire, déterminable *à priori*, c'est ce qui est plus que contestable.

C'est l'essence de l'homme d'être libre, c'est aussi son honneur. Il est beau pour lui de découvrir la vérité, précisément parce qu'il pouvait ou refuser de la chercher, ou refuser de la voir. La marche de son développement obéit dans une certaine mesure, et il en a conscience, à sa libre volonté, et ne suit pas, comme le monde inconscient de la nature, le cours inflexible d'une loi nécessaire.

Assurément on peut croire, et nous avons le sentiment intime que cette volonté humaine a ses limites, qu'elle ne peut pas franchir; mais d'abord elle se meut librement dans l'enceinte de ces limites, et en outre ces limites elles-mêmes, variables et changeantes, nous ne les connaissons pas avec précision, nous ne pouvons pas les fixer avec certitude. Ainsi les grandes individualités, à quelque époque et quelque pays qu'elles appartiennent, ont des pressentiments sublimes, des profondeurs, et comme des écarts impossibles à prévoir, et qui font l'admiration et l'étonnement de la postérité. Il y a une inspiration philosophique, dont le vent, comme celui de l'inspiration poétique, souffle où il veut.

Mais quand bien même la loi souveraine qui contient et soutient l'activité libre des individus

pourrait être suivie et fixée, elle ne pourrait encore tout expliquer, car elle est troublée et comme fléchie par des causes insaisissables. L'accident est la marque, la tache originelle et indélébile, le vice incurable de ce qui est individuel. La raison humaine, dont l'effort tend à l'universel, est encore, quoi qu'elle fasse, emprisonnée dans le particulier et dans le sensible, λόγος ἔνυλος, comme l'appelle Aristote. Il y a de l'accident dans toute histoire, et jusque dans l'histoire de l'esprit. L'élément libre et l'élément nécessaire, le particulier et l'universel forment, dans tout ce qui est du monde de la nature et de l'humanité, un tissu si serré, si mêlé, qu'on les peut à peine dégager l'un de l'autre. Il semble bien qu'une loi générale de mouvement se manifeste à travers les accidents variés et capricieux du cours des choses et des idées; mais en aucun point de ce développement, aucun nœud de la chaîne qui se déroule n'a été ou n'apparaît comme nécessaire : tous les faits où l'Idée s'est successivement réalisée ont toujours été libres, ou du moins la liberté y a eu une part que nous ne pouvons mesurer, et celui qui croit la mesurer, ou qui l'élimine arbitrairement, afin de construire *à priori* le système de la philosophie, ne construit qu'un système d'hypothèses sans rapport à la réalité.

Mais alors si l'histoire de la philosophie ne nous fait pas pénétrer le sens de la philosophie même,

quelle utilité peut-il y avoir à faire passer sous nos yeux cette longue suite de théories qui se sont détruites l'une l'autre et qui avaient eu la prétention d'expliquer le monde de la nature et le monde de l'esprit, de nous faire comprendre leur rapport, de pénétrer dans l'essence des choses et dans l'essence de Dieu, de nous donner enfin l'inappréciable trésor d'une science fondée sur la raison et la connaissance de la raison? Quel intérêt, du moins quel intérêt scientifique pouvons-nous retirer du tableau de si longs, de si énergiques efforts dont l'histoire ne vient attester que la fragilité et l'impuissance? Ne devons-nous remporter de ce spectacle que les impressions de pitié et presque de terreur qu'on emporte d'une représentation théâtrale? C'est en effet comme un drame vraiment tragique dont les héros, les philosophes, sont frappés par la loi inexorable du Destin, malgré leurs efforts sublimes et leur résistance courageuse, pour avoir méconnu l'incurable faiblesse de l'esprit humain, et voulu tenter l'impossible. On ne peut pas nier ce qu'il y a d'émouvant, d'attachant, de pathétique dans cette tragédie douloureuse et sublime de l'esprit cherchant à escalader le ciel et retombant toujours impuissant sur la terre. Mais je ne crois pas que ce soit là le seul, ni même le véritable intérêt de l'histoire de la philosophie, dont l'utilité pratique se réduirait alors à n'être qu'une leçon de modestie donnée à l'homme par les

choses, et qui n'apprendrait à la raison humaine qu'à se mesurer à sa vraie mesure, qui est petite.

Aristote, qu'il faut consulter toujours et qu'on ne consulte jamais en vain, nous a dit comment il comprenait l'utilité de l'histoire des systèmes, et il nous montre par sa pratique, quel usage on en peut faire.

On sait que c'est son habitude presque constante de mêler au développement de ses idées personnelles, une exposition à la fois historique et critique du sujet qu'il va traiter. Il semble convaincu que l'esprit humain, conduit et soutenu par la force des choses, ne se consume pas, en cherchant la vérité, dans un travail absolument stérile et vain, que le but qu'il poursuit sans jamais se lasser ni se décourager, ne lui échappe pas toujours, ni partout, ni tout entier, et enfin que l'examen attentif et consciencieux du dépôt des connaissances acquises et des efforts accomplis fournit des points d'appui solides, d'où chaque penseur doit partir, pour s'élever à un degré supérieur de certitude et de précision.

C'est pour cela que dans presque tous ses ouvrages, non content d'énumérer les points douteux et particulièrement difficiles de sa matière, et la série détaillée des questions dans lesquelles elle se divise, il consulte sur chacun de ces points ce qu'en ont pensé les philosophes antérieurs.

Ce n'est pas de sa part une pratique instinctive,

c'est une méthode raisonnée, réfléchie, systématique : « Dans l'intérêt de la science que nous cherchons à fonder, dit-il[1], il faut que nous commencions par établir les doutes, les difficultés, les questions que nous devrons rencontrer; ce sont d'abord les opinions contraires à la nôtre, qu'ont eues sur le même sujet d'autres philosophes; en second lieu, les points qu'ils ont omis. Celui qui veut s'affranchir de ces doutes, qui pèsent comme des chaînes sur l'intelligence, et ne lui permettent pas plus d'arriver à la vérité, qu'il n'est permis à un homme dont les pieds sont attachés, d'aller là où il se propose, celui-là est tenu de prendre ces informations nécessaires. » Pour bien juger, il faut entendre les raisons contraires, comme on doit entendre dans un procès les arguments des parties adverses ; car, ainsi qu'il le dit excellemment dans un de ses plus beaux ouvrages, dont on a, bien à tort, voulu lui ravir l'honneur : « Nos théories n'en auront que plus de poids, si avant tout, nous appelons au débat les opinions différentes pour y faire valoir leurs prétentions : de la sorte nous n'aurons pas l'air de condamner des absents. Il faut que ceux qui veulent juger de la vérité se posent, non en adversaires, mais en arbitres[2]. »

1. *Met.*, III, 1, 995, a. 26.
2. *De Cœl.*, I, 10, 279, b. 7. Voir encore *Phys.*, IV, 10, et I, p. 208, a. 34. *Anal. Post.*, II, 3, 90. A. 37.

On voit donc se dessiner le caractère particulier de ces expositions historiques : elles n'ont pas pour but de dérouler le spectacle varié et confus, intéressant et dramatique, mais triste au fond, des opinions et des erreurs humaines; elles servent à nous montrer de combien de questions partielles se compose le problème entier qui nous sollicite; comment, par qui ces questions ont été posées, ou, ce qui revient au même, par qui ont été vues et découvertes les faces multiples et diverses d'un même sujet; de plus elles nous montrent comment les questions se lient, se multiplient, se complètent, s'éclairent, se grossissent pour ainsi dire en tout sens, en hauteur comme en profondeur, les unes les autres; nous assistons à la génération historique des problèmes de la science; nous suivons le cours et le développement progressifs de la philosophie dans le temps[1].

On se convainc par cette étude que l'individu, quelque puissant que soit son génie, a besoin de

1. Dans la *Métaphysique* (III. b. 1. Init.) Aristote énumère ainsi l'objet de la partie historique de son ouvrage. Elle nous fait :

1° bien connaître et concevoir dans son tout le problème posé;

2° éviter les erreurs commises, en en voyant la nature et l'origine;

3° profiter des vérités découvertes et démontrées.

Conf. *Met.*, XIII, I. 1076. a. 12; II (α) 993. b. 12. *de Cœl.*, I, 10. 279. b. 5-12. *de Anim.*, I. 2. § 1.

s'appuyer sur tout le monde, que le présent a ses racines, c'est-à-dire son point d'appui et son principe de vie dans le passé; que les efforts scientifiques forment une suite et un développement peut-être quelquefois interrompus, mais plutôt en apparence qu'en réalité; enfin l'histoire de la philosophie rend encore au philosophe un service qu'il ne peut espérer que d'elle, et qu'Aristote a parfaitement reconnu et fait connaître.

En effet, c'est en vain que le philosophe veut se poser en juge impartial et en arbitre équitable. Il est lui-même et nécessairement partie au procès qu'il juge, et l'opinion particulière qu'il a adoptée sur ces problèmes ne peut manquer de le rendre sourd et aveugle à beaucoup d'objections et de raisons de ses adversaires; il ne peut plus ni les écouter ni les entendre.

« Nous avons tous, dit Aristote, l'habitude de ne pas porter l'investigation sur la chose en question, mais de nous élever contre celui qui soutient la thèse contraire. En effet le philosophe continue ses recherches personnelles et directes jusqu'au moment où il ne trouve plus dans son propre esprit d'objections à se faire à lui-même, αὐτὸς ἐν αὐτῷ μέχριπερ' ἂν οὗ μηκέτι ἔχῃ ἀντιλέγειν αὐτὸς αὐτῷ. Mais il faut aller plus loin : il faut connaître toutes les objections qui naissent du sujet lui-même, si l'on veut en faire une étude sérieuse et complète : or quand on a épuisé les objections que nous trou-

vons de nous-même en nous-même, il est utile de diriger nos regards et notre attention sur les opinions contraires, sur les manières de concevoir le sujet opposées à la nôtre : car elles nous présenteront des considérations qui, de notre point de vue, ne se seraient pas présentées toutes seules[1]. »

Aristote conçoit donc l'histoire de la philosophie comme un contradicteur sévère, inexorable, qui nous force de parcourir tous les aspects d'une question, dont plusieurs auraient échappé certainement à notre perspicacité et à notre réflexion personnelles, et qui en outre nous fournit l'occasion, tout en détruisant la thèse qui nous est contraire, et précisément pour la détruire, de creuser, d'approfondir, de consolider, de compléter, et en un mot, comme dit Leibnitz, d'édifier la nôtre.

Seulement il faut observer qu'Aristote donne trop exclusivement un caractère polémique à ses expositions historiques : cette attitude de combat ne peut manquer d'avoir des inconvénients. En ayant toujours dans l'histoire, son propre système pour objectif, Aristote sans doute éclaire sa marche et oriente pour ainsi dire la conduite de sa pensée : mais il est entraîné aussi à une certaine infidélité dans la reproduction de théories qu'il n'expose que pour les réfuter, et qu'il réfute d'autant plus facilement qu'il les présente sous un

1. *De Cœl.*, II, 13, 294. b. 7.

jour moins raisonnable, en exagérant leurs défauts et en dissimulant ou quelquefois en dénaturant certaines de leurs propositions[1].

Il me semble qu'en envisageant l'histoire de la philosophie comme l'a fait Aristote, mais en la traitant pour elle-même et comme un genre à part, et en mettant de côté, non pas toute opinion philosophique, mais le parti pris de faire servir l'histoire à la démonstration d'une doctrine particulière, on peut en tirer tous les avantages qu'il y signale, sans tomber dans les défauts qu'on lui reproche.

Ainsi l'histoire de la philosophie donne à celui qui l'étudie un ensemble d'idées et ouvre des aperçus plus ou moins vastes et profonds sur chaque question de la science, connaissances que nous n'aurions pas pu tirer de notre propre fonds ; elle sert de complément, de correctif, de soutien à la spéculation ; nous garde des erreurs déjà commises, en nous montrant leurs origines et leurs conséquences ; elle repétrit pour ainsi dire les maté-

1. Les critiques l'ont tous remarqué ; je n'en veux citer qu'un seul : Bonitz *ad Met. Comment.*, p. 66. « Nec nos fallere debet quod Aristoteles, quum rescissa suo ex ordine et contextu veterum philosophorum placita, in alienum impingit, et suum in usum convertit, interdum a veritate aliquantum deflectit.... » *Id.*, p. 79. « Aristoteles vero, qua est in judicandis aliorum philosophorum placitis levitate. »

riaux fournis par la tradition, les éclaire d'un jour nouveau en les interprétant les uns par les autres; elle ramène sous nos yeux des questions que les contemporains oublient ou négligent, et dont l'omission compromet la vue d'ensemble de la philosophie, et ne permet pas de s'en faire une notion complète et vraie; elle aiguise, affermit, étend, fortifie le sens et l'esprit philosophiques, en obligeant l'intelligence de pénétrer au cœur de toutes les idées et au fond de tous les systèmes; enfin elle nous montre comment ces systèmes naissent, s'enchaînent, s'engendrent, s'enveloppent et se développent les uns les autres.

Sans doute pour assister à cette génération, pour saisir cet enchaînement, pour suivre le cours de ce développement de la philosophie il faut avoir au préalable une notion de la philosophie. Mais cette notion, il n'est pas nécessaire, et il n'est pas possible que nous la possédions complète, parfaite, absolue. Nous savons ce que c'est que la philosophie, et nous ne le savons pas : nous en avons un pressentiment puissant mais vague; c'est comme une lueur incertaine et inquiète, mais pourtant une lumière, à l'aide de laquelle nous marchons dans la spéculation et dans l'histoire, éclairés à la fois par son éclat, et trompés par ses ombres. Cette histoire elle-même, qui nous fait repasser sur la trace des philosophes antérieurs et repenser leurs pensées, nous aide à mieux voir ce

qu'est la philosophie, en voyant ce qu'elle a été; car si le présent nous aide à comprendre le passé, le passé nous aide à son tour à mieux comprendre le présent. Elle nous fait pressentir plus nettement ce qu'elle doit être, et donne une forme plus précise et plus pleine à cet idéal qui flotte devant nos yeux et qui nous inspire tour à tour un désespoir éternel et l'éternel espoir de l'atteindre.

C'est dans cet esprit qu'a été conçue cette Histoire de la philosophie Pythagoricienne, et si l'exécution n'a pas trahi l'intention qui l'a inspirée, ce sont là les résultats qu'on en peut attendre.

Poitiers, 16 mars 1873.

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA DOCTRINE DE PYTHAGORE

Le trait le plus frappant et le plus admirable de la littérature grecque, c'est son unité. Les genres divers y sont non-seulement liés entr'eux, mais ils sont tous liés à la réalité et à la vie. La poésie dramatique naît de la poésie mélique, dont, au fond, elle ne diffère, que comme le groupe diffère de la statue : celle-ci, de son côté, pourrait bien n'être que le développement musical, ou le prélude lyrique de l'épopée, et l'on comprend que les Grecs aient pu comparer Homère au fleuve Océan : ils se le représentent comme la source unique d'où coulent toutes les formes de leur poésie et de leur littérature, soutenant que les genres même de la prose

ont, dans ses poëmes, leur origine et leur modèle. L'histoire, telle que l'a connue et exécutée Hérodote, suit évidemment les traces de l'épopée homérique; on nommait Homère le père de l'éloquence et de la rhétorique: c'est à lui que les sophistes ramenaient l'origine de leur art dégradé, et Philostrate, jouant sur le sens primitif du mot, désormais déshonoré, appelle le grand poëte la voix des sophistes, φωνὴν σοφιστῶν.

Il n'est pas jusqu'à la philosophie qu'il n'ait, suivant quelques admirateurs enthousiastes, ébauchée ou fondée, en lui fournissant sa matière, son cadre, son style. L'antiquité et les temps modernes fourmillent d'ouvrages sur la philosophie d'Homère, et des extravagants, dont Sénèque se moque avec raison[1], discutaient gravement la question de savoir à la quelle des quatre grandes écoles il appartenait légitimement. Ce sont là des exagérations évidentes: mais il faut bien reconnaître qu'Aristote maintient le rapport de la poésie homérique à la philosophie. Il voit dans Empédocle un philosophe, et en même temps il le qualifie d'homérique, et nous ne pouvons nier, puisque nous en avons la preuve sous nos yeux dans leurs fragments, qu'Empédocle, Xénophane et Parménide reproduisaient dans leurs expositions philosophiques la forme, le dialecte, le style, le rhythme, le mètre, les épithètes d'ornements et jusqu'au merveilleux classique du poëme épique. Aussi les plus graves historiens de la philosophie font-ils dans leurs ouvrages une place à Hésiode et à Homère.

1. Senec., *Ep.* 88.

Pythagore lui-même, qui donne à la philosophie, jusque-là mal définie, le nom qu'elle porte encore aujourd'hui [1], Pythagore n'a pas pu secouer le charme, et le caractère poétique de sa doctrine reste certain et évident, malgré l'antipathie qu'on lui prête contre la poésie et les poëtes.

L'historien Hiéronyme de Rhodes racontait, dans ses *Mémoires* philosophiques et littéraires [2], qu'étant descendu dans les enfers, Pythagore y avait vu l'âme d'Hésiode enchaînée à une colonne d'airain, et poussant des hurlements de douleur, tandis que celle d'Homère était suspendue à un arbre et entourée de serpents, en punition des mensonges sacriléges qu'ils avaient tous deux proférés contre les dieux. Cette position hostile prise par la philosophie naissante contre la poésie est sans doute une réaction contre l'empire de la fiction mythique sur les âmes, et la protestation d'une autre forme de la pensée qui réclame une vie indépendante; mais elle atteste en même temps la force du lien qui les avait unies et presque confondues.

La langue des vers a été longtemps la seule langue que les Grecs aient consenti à parler et à entendre, quand il s'agissait des grandes choses qui intéressent le cœur et la raison de l'homme, la patrie, la gloire, la vertu, la vérité, la vie, le monde, l'âme, Dieu : pour élever l'expression à la hauteur de ces objets divins, il fallait une langue divine. Le vers a été longtemps pour la Grèce ce qu'a été pour l'Orient l'écriture, considérée comme

1. Diog. L., *Procem.*, 12. Cic., *Tusc.*, V, 3.
2. Diog. L., VII, 21. Cités sous le titre d'ὑπομνήματα ἱστορικά, par Athén., 557, c. 604, d.

un art sacré, une forme vénérable de ce qu'il y a de plus vénérable et de plus noble dans la pensée. Le vers a été comme le vase mystique où l'on conservait en l'exprimant la pensée religieuse confondue avec la poésie. Aussi les premiers philosophes grecs sont des poëtes[1], la première philosophie n'est même qu'une poésie, c'est-à-dire un pressentiment inquiet et obscur, mais souvent profond de la vérité. Ce caractère de la philosophie, qui cherche son terrain, sa langue propre, et ne les a pas encore trouvés, n'a pas échappé au regard perspicace et pénétrant d'Aristote, qui le signale jusque dans Platon où il ne veut voir, à tort selon moi, que vaines images et poétiques métaphores. Il est impossible du moins de le méconnaître et dans la forme et dans le fond de la philosophie pythagoricienne, et la tradition semble l'avoir voulu marquer en donnant à son fondateur pour maîtres à la fois Phérécyde, peut-

1. Aristote les cite lui-même en témoignage, et les appelle des théologiens (*Met.*, I, 3 et suiv.). Tout en critiquant leur manière de concevoir et d'exprimer les principes des choses sous la forme de substances divines, il discute leur opinion (*Met.*, III, 4). Il oppose les théologiens et les physiciens, sinon comme deux Écoles, du moins comme deux tendances contraires de la philosophie (*Met.*, XII, 10). Plutarque (*De anim. gen.*, 33) exprime encore plus nettement cette même pensée : « Les anciens théologiens sont, dit-il, les plus anciens philosophes. » Mais qui sont ces anciens théologiens? Les poëtes (*De defect. orac.*, 48) : οἱ μὲν σφόδρα παλαιοὶ θεολογικοὶ ποιηταί. Platon (*Theæt.*, 791, c.) émet l'opinion que l'hypothèse d'Héraclite se trouve déjà dans Homère. Non-seulement les philosophes, mais les législateurs, sont des poëtes. Tous ceux qui entreprennent de gouverner les villes, ou d'y rétablir la concorde et la paix, usent de ce grand moyen de dominer les âmes. Épiménide, le pontife inspiré, le prophète doué du don des miracles. Empédocle, Thalétas, Terpandre sont des poëtes : l'empire de la poésie est aussi durable, aussi profond qu'il est universel dans la Grèce.

être le premier prosateur grec, et Hermodamas ou Léodamas, descendants de Créophyle, l'Homéride de Samos[1]. Aussi savait-il si bien par cœur le vieux poète Ionien, qu'il chantait ses vers en s'accompagnant de la lyre, et s'était si profondément pénétré de certaines parties du poëme, que dans ses rêves de métempsycose, il prenait le rôle d'Euphorbe, fils de Panthoüs, vainqueur de Patrocle et tué par Ménélas[2]. L'auteur, quel qu'il soit, de l'ouvrage *Sur la vie et la poésie d'Homère*[3], va bien plus loin et bien trop loin. Suivant lui, c'est à Homère que Pythagore avait emprunté le dogme de l'immortalité de l'âme, la théorie de ses migrations successives, la doctrine des nombres, où l'unité est le principe du bien et la dyade le principe du mal, enfin la science de la musique, et l'art de l'employer à des influences morales et religieuses[4]. De tout temps aussi, à l'imitation de leur maître, les pythagoriciens n'ont pas hésité à se servir des vers du poète pour moraliser les âmes, et à recommander de purifier le corps par la médecine, l'âme par la musique. La musique s'unit à la poésie dans le chant, et le chant, pour les pythagoriciens, est un des plus parfaits moyens de purification et d'éducation[5], une des formes les plus pures de l'exposition des idées morales[6]: car la musique, suivant eux,

1. Iambl., *Vit. Pyth.*; 2. Porphyr., *Vit. Pyth.*, 1. Suid., v. Apul., *Florid.*, II, 15.

2. Iambl., *V. P.*, 63. Porph., *V.P.*, 26.

3. Mis ordinairement sous le nom de Plutarque.

4. *De vit. et poes. Hom.*, c. 122, 125, 145, 147.

5. Iambl., *V. P.*, 164. Diog., l. VIII, 24 : ᾠδαῖς χρῆσθαι πρὸς λύραν. Cramer, *Anecdot. Paris.*, I, p. 217. *Fragm. Aristox.*, 24. Müller, *Hist. Græc.*, t. II, p. 280.

6. Cic., *Tuscul.*, IV, 2 : « Nam quum carminibus soliti illi esse di-

fait pénétrer dans l'âme et dans le corps, sa douceur, son harmonie, ses rhythmes, c'est-à-dire la santé et la vertu[1].

Enfin les *Vers d'Or*, qui ne sont pas de Pythagore, mais appartiennent certainement à son école, sont un témoignage immédiat et une preuve authentique du caractère poétique que conserva toujours la philosophie pythagoricienne, et qui se manifeste dans le fond de ses doctrines comme dans la forme où elles se sont développées.

Mais la philosophie grecque, à cette période de l'histoire, est unie non-seulement à l'art, à la poésie, par conséquent à la religion, elle est liée encore à la réalité et à la vie pratique. Pour un Grec, la vie humaine est essentiellement une vie sociale : en dehors d'une société organisée, régie par des lois, c'est-à-dire par des maximes rationnelles impératives, c'est-à-dire encore, en dehors de la politique, il n'y a plus de place pour une société humaine, plus de place pour l'homme, et encore moins pour une étude et une science qui touche l'homme de si près. Toute conception des choses se lie à une conception sur l'homme, et celle-ci à une conception sur l'homme en société, ou à une conception politique; et comme la théorie, sous ce rapport comme

cantur et præcepta quædam occultius tradere, et mentes suas a cogitationum intentione, cantu fidibusque ad tranquillitatem traducere.... quod proprium ejus fuit, de qua loquor, disciplinæ. » Conf. Quintil., IX, 4, 12.

1. Martianus Capella, IX. « Membris quoque latentes interserere numeros non contempsi. Hoc etiam Aristoxenus Pythagorasque testantur. » Porphyr., *V. P.*, 30 : κατεκήλει καὶ ῥυθμοῖς καὶ μέλεσι καὶ ἐπῳδαῖς τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά.

sous tous les autres, ne se laisse pas séparer de la pratique, que la maxime des Grecs[1] était au contraire de réunir toujours ces deux éléments qui se complètent, se limitent, se corrigent l'un l'autre, nous ne devons pas nous étonner de voir se mêler et presque se confondre une tentative de réforme religieuse, politique, morale, avec le premier essai d'un système spéculatif et d'une doctrine vraiment scientifique qui se soit produit chez les Grecs[2].

La philosophie pythagoricienne se présente donc à nous avec des caractères multiples et divers qu'il est aussi nécessaire que difficile de saisir tous dans leur principe et dans leur unité : elle est poétique par sa forme et ses procédés d'exposition, religieuse et politique par son but, au moins par son but prochain, mais rationnelle, spéculative et scientifique par son principe et ses résultats. Il me semble, et c'est ce que j'essayerai de montrer dans la suite de cette étude, que le trait caractéristique de l'entreprise de Pythagore est celui-ci :

Il a vu qu'une bonne constitution de la vie publique et privée, que la saine morale et la vraie politique reposent sur une doctrine religieuse ; et d'un autre côté il était convaincu qu'une doctrine religieuse, pour n'être pas emportée avec le courant des superstitions vaines et des erreurs qu'elle charrie avec la vérité, doit s'appuyer sur une conception rationnelle de l'homme, des choses, de l'univers tout entier, c'est-à-dire sur une phi-

1. Λέγειν τε καὶ πράττειν.
2. Schleiermach., *Einleit. d. Plat. Werke.* I, p. 12. « Damals aber war auch die Philosophie mit politischen Absichten und die Schule mit einer praktischen Verbrüderung verbunden. »

losophie : vaste dessein, dont la moitié au moins n'a abouti qu'à une déception cruelle, et disons-le, méritée, mais qui n'en atteste pas moins l'originalité, la force et l'étendue du génie qui l'a conçu et osa essayer de le réaliser.

Pour accomplir de pareils projets, et seulement pour les tenter, il faut non pas seulement des doctrines, des livres, des discours : il faut un homme, une volonté, un caractère dont l'ascendant personnel dépasse souvent, et de beaucoup, la valeur de ses conceptions et de ses idées. De là l'importance, la nécessité d'une biographie de Pythagore, qu'exigerait d'ailleurs à lui seul son rôle de réformateur politique. Avant d'exposer ce que nous savons, ou plutôt ce que nous pouvons conjecturer de ses doctrines personnelles, nous devons donc raconter ce que les traditions interprétées avec une sage critique nous rapportent de sa personne et de sa vie.

CHAPITRE DEUXIÈME

EXAMEN CRITIQUE DES SOURCES INDIRECTES[1]

Il nous reste trois biographies spéciales de Pythagore.

La plus ancienne est celle de Diogène de Laërte[2], qui semble avoir vécu à Athènes dans la fin du deuxième siècle après Jésus-Christ. Son ouvrage, divisé en dix livres, et intitulé : *Histoire philosophique, ou de la vie, des opinions et des maximes des philosophes illustres*, n'est qu'une compilation sans ordre, sans critique et sans style; mais il est encore une source précieuse et considérable, parce que, outre son immense lecture, l'auteur a le goût de l'exactitude, et produit à chaque ligne, pour ainsi dire, les témoins qui autorisent soit les faits qu'il raconte, soit les doctrines qu'il expose.

Les auteurs qu'il produit dans la Vie de Pythagore, qui forme le premier chapitre et les cinquante premiers paragraphes du VIIIe livre de son Histoire, sont au nombre de dix-neuf, et nous ne pouvons nous empê-

1. Les sources directes seront l'objet du chapitre II de la seconde partie, intitulé : *Les Écrits pythagoriciens.*

2. Laërte est une ville de Cilicie, dont on ne sait pas pourquoi il porte le nom.

cher de considérer avec quelque respect les témoignages de plusieurs d'entre eux, par exemple, ceux du physicien Héraclite, du philosophe Xénophane, presque contemporains de Pythagore, d'Aristote, d'Aristoxène, de Dicéarque, dont il nous a conservé des fragments importants, mais malheureusement peu nombreux et peu étendus.

Les renseignements d'Héraclite et de Xénophane se bornent à quelques lignes, et ceux d'Aristote, du moins en ce qui concerne la Vie de Pythagore, à presque rien; des nombreux écrits qu'Aristote avait consacrés au pythagorisme et aux pythagoriciens, il ne nous reste que les titres que nous ferons plus loin connaître; les renseignements contenus dans la *Métaphysique*, la *Physique* et ailleurs, ne nous apprennent rien sur Pythagore qu'il ne nomme, pour ainsi dire, jamais. Ceux d'Aristoxène de Tarente sont heureusement un peu plus étendus. Ce polygraphe célèbre, contemporain d'Alexandre, disciple d'Aristote, philosophe et musicien, était l'auteur d'un recueil des doctrines pythagoriciennes, πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, et de biographies, entre autres celles de Pythagore, d'Archytas et de Xénophile. Stobée, Jean Damascène et Suidas ont tort d'en faire un pythagoricien; mais le titre de ses ouvrages et la précision de ses informations spéciales sur cette école, dont il a vu les derniers représentants, prouvent qu'il avait eu avec eux des relations personnelles et directes, et donnent quelques poids à ses assertions. Malheureusement il est séparé par plus de deux siècles des événements qu'il atteste, ce qui laisse planer sur ses récits encore bien des incertitudes. Il tenait ses documents

de Spinthare, son père, contemporain de Socrate, de Xénophile, le pythagoricien, son ami et son maître, qui d'après l'opinion, assurément fausse, d'Aulu-Gelle[1] avait vécu presque dans le même temps que Pythagore, de quelques autres personnes âgées qu'Aulu-Gelle suppose aussi faussement avoir vécu à la même époque, et enfin de Phanton et d'Échécrate, contemporains de Platon[2]. Les fragments qui concernent Pythagore et les pythagoriciens sont au nombre de vingt-quatre, la plupart tirés de Diogène, de Porphyre, d'Iamblique[3].

Dicéarque de Messénie était le contemporain et l'ami d'Aristoxène, disciple comme lui d'Aristote, philosophe comme lui et de plus orateur, géomètre et grammairien. C'était un homme instruit, l'auteur favori d'Atticus, et un écrivain très-fécond comme on en peut encore juger par le catalogue de ses ouvrages, où nous trouvons une biographie philosophique dont il nous reste sur Pythagore quatre fragments conservés par Porphyre, Diogène, Aulu-Gelle et Phlégon. Les éloges que lui donnent les anciens, qui l'appellent, les uns,

1. IV, II.
2. Conf. Mahn, *de Aristoxeno*. Suid., v. Ἀριστόξενος.
3. On les trouve au deuxième volume des *Fragm. Hist. Græc.*, édités par M. Didot. M. Krische attribue encore à Aristoxène le récit d'Iamblique, § 94-95. Or, Aristoxène n'est cité que § 233, et la phrase ἔx γε ὢν Ἀριστόξενος, etc., ne se rapporte qu'au fait suivant, comme le prouve la fin du récit, § 237 : καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ἀριστόξενος. De même, au § 251, après avoir raconté l'exil des pythagoriciens, Iamblique ajoute : ταῦτα μὲν οὖν Ἀρισ. διηγεῖται ; mais l'autorité du témoignage d'Aristoxène ne s'étend qu'à ce fait seul, comme le prouve la suite de la narration, qui présente, d'après Nicomachus, les faits d'une façon différente. Iamblique cite encore Spinthare, au ch. XXXI, § 197, à propos d'une anecdote sur Archytas.

doctissimus, et ce mot a sa valeur dans la bouche de Varron [1], les autres, ἱστορικώτατος [2], justifient l'importance attachée à son témoignage, que nous ne pourrons malheureusement pas souvent invoquer. M. Krische, dans son intéressante monographie, a tort de vouloir donner l'autorité de ce témoin à plusieurs des récits d'Iamblique [3] sur le simple fait de l'accord de cet auteur avec Porphyre, qui cite en effet Dicéarque, mais seulement en deux endroits [4]. Quant à Iamblique, il pourrait bien s'être borné à copier Porphyre, ce qui est d'autant plus probable qu'il ne cite pas une seule fois, dans le cours de son récit sans critique, le nom de Dicéarque, et qu'en le nommant dans le catalogue des pythagoriciens, il en fait indûment un Tarentin.

Héraclide du Pont, disciple de Platon, de Speusippe et d'Aristote, et peut-être même des pythagoriciens, avait laissé parmi ses nombreux travaux un livre *Sur les Pythagoriciens*, plusieurs fois cité par Diogène. Les fragments qui concernent les pythagoriciens et Pythagore, extraits de Porphyre, Clément d'Alexandrie, Suidas, Lydus, sont, dans l'édition des Fragments des historiens grecs [5] au nombre de quatre, et il est regrettable que M. K. Müller ait omis d'y joindre le long fragment produit par Diogène, VIII, 4-7, et qui concerne les métemp-

1. *De Re rustic.*, I, 1.
2. Cic., *ad Attic.*, II, 6. Il l'appelle ailleurs : « deliciæ meæ. » *Tusc.*, I, 31; Conf. *de Off.*, II, 5; *ad Attic.*, II, 2.
3. *De Societ. a Pyth. condit. scopo*, p. 21, par ex. Iambl., 37, 50, 142, 195.
4. Porphyr., *V. P.*, 18 et 56.
5. T. II, p. 197.

sycoses diverses de Pythagore racontées par lui-même[1]. Mais quel degré de confiance mérite son témoignage? Cicéron, sensible en véritable artiste, aux qualités du style, le célèbre comme un « *vir doctus in primis* [2]. » Mais il ne faudrait peut-être pas attacher à ce mot la signification d'érudit, et surtout d'érudit critique et sévère; car Cicéron lui-même l'accuse d'avoir rempli ses ouvrages de fables puériles[3]. Plutarque, dans la Vie de Camille[4], citant son récit de la prise de Rome, appelée par lui une ville grecque, située sur la grande mer (l'Océan) et qu'aurait prise une armée d'Hyperboréens, le qualifie d'écrivain fabuleux et menteur : μυθώδη καὶ πλασματίαν. Enfin, Diogène de Laërte[5] nous rapporte sur cet écrivain l'opinion sévère de l'historien Timée, qui, contredisant plusieurs des assertions d'Héraclide au sujet d'Empédocle, termine en disant : « C'est son habitude de raconter des faits merveilleux, et il est allé jusqu'à soutenir que l'homme est tombé de la lune sur la terre[6]. » Il ne mérite donc que bien peu de confiance, du moins lorsqu'il est seul à rapporter un fait, et nous devrons nous tenir en garde contre les récits d'un témoin si crédule, ou si peu sincère, ou si peu instruit[7]. Les Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων d'Alexandre Polyhistor, ont un peu

1. Cicéron (*Tuscul.*, V, 3) donne Héraclide comme auteur du récit qui met Pythagore en rapport avec Léon de Phliunte.

2. *Tuscul.*, V, 3; *de Divin.*, I, 23.

3. *De Nat. D.*, I, 13 : « Ex eadem Platonis schola Heraclides Ponticus puerilibus fabulis refersit libros. »

4. *Vit. Cam.*, 22.

5. *Vit. Emped.*, VIII, 72.

6. L. l. Ἀλλὰ διὰ παντός ἐστιν Ἡρακλείδης τοιοῦτος παραδοξολόγος, καὶ ἐκ τῆς σελήνης πεπτωκέναι ἄνθρωπον λέγων.

7. Lobeck, *Aglaoph.*, t. I, p. 328, cité et traduit par Krische, p. IX,

plus d'autorité, et ont droit à plus de créance. Appartenant à l'école de grammaire et de critique fondée à Pergame par Cratès de Malles, cet affranchi de Sylla dut son honorable surnom à une connaissance étendue de toutes les parties de l'antiquité. De sa *Succession des philosophes*, où il donnait une exposition de la doctrine pythagoricienne, qui n'est pas toujours exacte [1], nous n'avons conservé, en ce qui concerne notre sujet, que deux fragments dont l'un, très-long, est cité par Diogène [2]; l'autre, court, est le résumé de l'opinion de quelques pythagoriciens sur le mouvement et la position des corps célestes et se trouve dans le commentaire de Chalcidius sur le Timée de Platon [3]. Il faut y joindre un court extrait de son ouvrage *Sur les symboles pythagoriciens*, tiré de Clément d'Alexandrie [4], lequel ne donne pas une haute idée de l'esprit critique qu'il apporte dans l'histoire. C'est encore un témoin bien éloigné, et assez suspect [5]. Les faits attestés par les autres témoins

'appelle : « Homo, et ad mentiendum paratissimus, et in odorandis fraudibus hebetissimus. »

1. Il faut pourtant ajouter qu'il cite comme source de son exposition les *Ouvrages pythagoriciens*, Πυθαγορικὰ Ὑπομνήματα, où il prétend avoir trouvé tout ce qu'il reproduit. Diogène, l. VIII, 24, et VIII, 36, affirme que les renseignements d'Aristote étaient conformes à ceux d'Alexandre.

2. VIII, 22.

3. Les deux sont réunis dans les *Fragm. Hist. Græc.*, de Didot, t. III, p. 241.

4. Clem. Al., *Str.*, I, xv, p. 131.

5. M. Zeller (*die Phil. d. Griech.*, t. V, p. 74) croit que toute l'exposition de la doctrine pythagoricienne qu'on trouve dans Diogène est tirée d'Alexandre, et a rapport à la doctrine néo-pythagoricienne, c'est-à-dire à la renaissance du pythagorisme au commencement du 1er siècle avant J. C.

de Diogène, n'ont pas une assez grande importance pour exiger des recherches spéciales et critiques sur leurs auteurs.

Porphyre, né à Tyr en 233 après Jésus-Christ, mort à Rome en 303, est l'auteur de la seconde biographie de Pythagore : élève de Longin à Athènes, de Plotin à Rome, il ne s'était pas renfermé dans la philosophie pure, et il avait appliqué son esprit, avide de savoir et de clarté, à la grammaire, à la rhétorique, à la géométrie, et à l'histoire. De ses nombreux ouvrages la plupart et les plus considérables sont perdus : parmi ceux dont il nous est resté des fragments se trouvait une histoire de la philosophie en cinq livres, dont le premier renfermait la vie de Pythagore qui nous est parvenue presque complète [2]. D'après une citation d'Eusèbe [3], cet

1. Ce sont Ion de Chio (voyez sur cet auteur, ma *Vie de Socrate* p. 8); Aristippe de Cyrène (voy. ma *Vie de Platon*, p. 540); Timée de Tauroménium (voy. *Fragm. H. Græc.*, p. 211; Bayle, vol. IX, p. 576), historien peu digne de confiance; Aristophon, poëte de la Comédie moyenne, auteur du Πυθαγορίστης (*Fragm. Com. Græc.*, vol. I, p. 410); Cratinus, auteur des Ταραντῖνοι et de la Πυθαγορίζουσα (*Id.*, t. III, p. 376); Mnésimachos (*Id.*, t. III, p. 567); Anticlides, auteur d'une biographie d'Alexandre; Zénon de Cittium, auteur de Πυθαγορικά; Timon de Phliunte; Hiéronyme de Rhodes (voy. ma *Vie de Socrate*, p. 9); Eratosthènes; Hermippe (voy. ma *Vie de Platon*, p. 531); Sotion et Satyros, auteurs d'un de ces ouvrages intitulés διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων (*Vie de Platon*, p. 537); Héraclide Limbus, fils de Sérapion, qui avait résumé l'ouvrage de Sotion et celui de Satyros; Thrasylle, Phavorin (*Vie de Platon*, p. 538); Antiphon ; Apollodore (*Vie de Socrate*, p. 10); Hippobotus, et Sosicrates. Je me réserve de donner sur quelques-uns de ces écrivains, au fur et à mesure que j'aurai occasion de les produire, les renseignements critiques les plus essentiels.

2. Reines, cité par Bernhardy (Suidas, v. Πορφύριος), prétend que le texte syriaque du IVe livre de cette histoire, lequel traitait de Platon, existe encore. C'est sur le témoignage de Grég. Abulpharage (du XIIIe siècle) qu'il avance ce fait qu'il serait intéressant de vérifier.

3. *Chronic.*, p. 139.

ouvrage visait à une sévère exactitude chronologique, et mériterait une grande confiance, s'il fallait y étendre, — et ce ne serait que justice, — le jugement que le docte et judicieux M. Letronne portait sur un ouvrage spécial de chronologie, comprenant au moins douze livres, et qui était dû à sa plume. « Le fragment de cet auteur, dit dit M. Letronne [1], que nous a conservé Eusèbe, donne, comme on sait, de la dynastie des Lagides, un tableau chronologique d'une exactitude qui n'a été bien reconnue et sentie que depuis la découverte de certains papyrus grecs-égyptiens. Tous les détails de ce fragment... concordent merveilleusement avec les dates de ces papyrus; et l'on ne peut douter que l'auteur de ce tableau n'ait eu sous les yeux, en les composant, une suite de documents originaux et contemporains. »

Nous n'avons pas malheureusement la même certitude en ce qui concerne la Vie de Pythagore, et ne pouvons guère croire que Porphyre l'ait composée sur « une suite de documents originaux et contemporains. » Néanmoins, il est évident qu'un historien qui a donné, sur un point quelconque de ses travaux, de pareilles preuves d'exactitude, de sincérité, de critique, mérite une large mesure de confiance qu'on ne saurait sans injustice lui refuser. D'ailleurs, si les auteurs sur lesquels il s'appuie ne sont pas contemporains des faits, du moins il les emprunte à des sources anciennes, telles que Aristoxène et Dicéarque : cependant quelques-uns d'entre eux, entre autres Diogène qui avait écrit un livre *Sur les faits merveilleux*, Nicomaque de Gérase

1. *Inscript. de l'Égypte*, p. 72.

Modératus de Gadès, Apollonius de Tyane, sont à la fois des témoins bien récents par rapport à la date des événements, et bien suspects si l'on considère le caractère merveilleux de plusieurs de leurs récits.

Apollonius de Tyane qui vivait à l'époque de Vespasien et de Domitien, dans le dernier tiers du premier siècle de l'ère chrétienne, et qui avait, à la philosophie pythagoricienne, mêlé beaucoup d'idées néo-platoniques et la pratique de la magie orientale, était l'auteur d'une Vie de Pythagore dont se sont servis Porphyre et Iamblique, et que cite Suidas. Le caractère de cet écrivain, amoureux du merveilleux, enivré des visions théurgiques, aussi bien que le tour particulier de ses récits incroyables, doit nous tenir en garde contre ses assertions; il est pourtant quelques parties de sa narration pour lesquelles M. Krische réclame plus de confiance et auxquelles il accorde même une vraie autorité. Après avoir raconté, d'après Apollonius, et contrairement à la tradition suivie par Aristoxène et Nicomaque, la ruine et la dispersion des confréries pythagoriciennes de la Grande Grèce, Iamblique ajoute un détail singulier sur la tentative de réconciliation faite par des arbitres choisis dans les cités voisines : il affirme que ces arbitres se laissèrent gagner par les adversaires des pythagoriciens, et, pour prononcer contre eux, reçurent de l'argent : « ce fait est attesté, dit Iamblique[1], dans les registres des actes publics des Crotoniates, ἐν τοῖς τῶν Κροτονιάτων ὑπομνήμασι ἀναγέγραπται; M. Krische voudrait en conclure

1. *Vit. P.* § 262. Diog., l. VIII, 24 et 36, cite également des Ὑπομνήματα πυθαγορικά.

qu'Apollonius travaillait sur des documents officiels, originaux, contemporains même : ce qui donnerait le poids d'un témoignage considérable à ceux de ses récits qui ne se détruisent pas eux-mêmes par leur invraisemblance ou leur impossibilité. C'est peut-être aller bien loin : et je suis disposé à plus de défiance envers un esprit si enthousiaste, et si porté au merveilleux.

Modératus de Gadès, pythagoricien de l'époque de Néron, avait exposé les principes de l'école dans onze livres intitulés Σχολαὶ Πυθαγορικαί, mis à profit par Porphyre, et dont quelques fragments nous ont été conservés par Stobée. Ces fragments ne contiennent rien qui ait rapport à la personne de Pythagore, et peut-être l'ouvrage entier ne contenait-il rien de tel : ce n'est qu'une exposition et une interprétation libre de la doctrine, qui ne semble pas avoir une valeur vraiment historique. C'est le pythagorisme tel que le concevaient les pythagoriciens de ce temps, et il ne faudrait pas y voir l'image sincère et l'expression fidèle de la pensée du maître ni de ses disciples immédiats.

Enfin le dernier des auteurs importants et connus que produit Porphyre est Nicomaque de Gérase, dont tous les ouvrages philosophiques sont perdus, et dont il ne reste qu'un manuel sur la musique, publié par Meibaum, une Introduction à l'arithmétique, publiée par Ast, et un extrait fait par Photius de ses *Theologoumena arithmetica*, qui contient quelques lignes sur la vie de Pythagore[1].

1. S'il est vrai toutefois qu'il faille lui attribuer l'ouvrage dont Photius, sans en nommer l'auteur, a extrait cette exposition très-infidèle de la doctrine. Conf. Photius, *Biblioth. Cod.* 259. L'arithmétique de Ni-

A en juger par ce court extrait, l'auteur ne paraît guère instruit ni du fond des idées pythagoriciennes, ni des faits historiques de la vie de Pythagore, et ce n'est pas l'autorité de son nom qui garantira l'exactitude des faits allégués par Porphyre et Iamblique.

Quant à Iamblique, disciple de Porphyre, et qui a vécu sous Constantin, du dernier tiers du troisième siècle au premier tiers du quatrième, il semble copier, en l'étendant et en la grossissant par des fables, la biographie de Porphyre. Sauf Apollonius, qu'il suit sans doute partout [1], il produit rarement un témoin, ne nomme pas même Porphyre, dont presque partout il se borne à reproduire la narration. Cette Vie de Pythagore était contenue dans un grand ouvrage intitulé : Συναγωγὴ τῶν πυθαγορικῶν δογμάτων [2], dont le premier livre traitait de la Vie pythagorique, περὶ πυθαγορικοῦ Βίου. On y remarque tous les défauts de son esprit : un développement stérilement abondant, des répétitions incessantes, nulle perspicacité, nulle profondeur, nulle critique dans l'érudition ; à côté de la pauvreté des idées, l'enflure de l'expression ; son goût pour les traditions anciennes et orientales le pousse à puiser aux sources les plus troubles et les moins sûres. Son ouvrage, qui a peu de va-

comaque avait été traduite en latin par Apulée, comme nous l'apprennent Cassiodore (*De mathem. discipl.*, *cap. de arithm.*) et Isidore de Séville (*Orig.*, III, 2). Si c'est Apulée de Madaure, ce fait fixe la date de l'époque de Nicomaque vers la moitié du deuxième siècle de notre ère.

1. Il cite une fois (§ 251) Aristoxène et Nicomaque; Androcyde, dans son livre sur *les Symboles pythagoriciens* (§ 145) ; enfin un mot de Spinthare, cité § 197, semble emprunté à Aristoxène, son fils.

2. Cité par Syrian, *in Metaphys.*, 57, b, 83, b, 90. Cinq livres nous en sont parvenus.

leur au point de vue philosophique, n'en a aucune, pour ainsi dire, considéré comme document historique, sur la personne et les doctrines de Pythagore et des premiers pythagoriciens[1].

Sur la doctrine elle-même, outre les renseignements épars dans tous les auteurs anciens, dont il serait fastidieux et inutile de faire l'énumération complète, nous avons à consulter les extraits de Stobée[2], les citations de Sextus Empiricus[3], les résumés de Plutarque, contenus principalement dans ses *Placita Philosophorum*[4], mais surtout l'exposition sobre, pleine et profonde du pythagorisme, contenue dans le premier et le treizième livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

Aristote avait consacré à cette école des recherches spéciales : Diogène de Laerte[5] et l'Anonyme de Ménage,

1. Meiners, dans son *Histoire des sciences*, t. I, l. III, p. 191, a analysé avec soin les divers auteurs auxquels Porphyre et Iamblique ont emprunté leur récit, et apprécié par comparaison le degré de confiance qu'ils méritent. C'est un excellent morceau de critique historique, dont Kiessling, dans les notes de son édition de Iamblique, a donné quelques extraits. M. Grote, à qui j'emprunte cette note, reproche seulement à Meiners d'ajouter trop de foi à Aristoxène, qui vivait, ainsi que Dicéarque, deux siècles après la mort de Pythagore; ils ne paraissent pas, dit-il, ni l'un ni l'autre, avoir eu à consulter d'anciens mémoires ni des sources d'informations meilleures que les pythagoriciens, leurs contemporains, derniers représentants d'une secte expirante, et probablement au nombre des moins éminents par l'intelligence, puisque les philosophes de l'école socratique attiraient à eux les esprits fins et ardents. (Grote, *Hist. de la Grèce*, t. VI, p. 258, n. 3.)

2. C'est principalement à lui que nous devons les fragments de Philolaüs et d'Archytas.

3. *Pyrrh. Hyp.*, III, 152. *Adv. Math.*, VII, 94; X, 249.

4. S'il en est véritablement l'auteur

5. Diog., l. V, 25.

Alexandre d'Aphrodise[1], Simplicius[2], Théon de Smyrne nous apprennent les titres de ces ouvrages :

C'étaient : 1° trois livres sur la philosophie d'Archytas;

2° Un livre sur les doctrines de Timée et celles d'Archytas;

3° Un livre sur les pythagoriciens;

4° Un livre contre Alcméon[3].

Quand bien même ces trois derniers ouvrages ne seraient que les trois parties du premier, et se confondraient avec lui, il n'en est pas moins certain qu'ils attestent l'importance attachée par Aristote au pythagorisme, dans lequel il a vu, avec raison, l'un des précurseurs du platonisme. Il ne nous reste rien de ces travaux spéciaux, sans doute à la fois historiques et critiques, et nous ne pouvons plus consulter sur les pythagoriciens que *la Métaphysique*, et les renseignements dispersés dans les autres ouvrages d'Aristote et particulièrement dans *la Physique*, *la Météorologie* et le traité *du Ciel*. Je n'ai pas besoin d'insister sur l'autorité de ce témoignage; mais il est regrettable qu'on ne puisse d'aucune manière distinguer dans l'exposition d'Aristote les parties de la doctrine qu'on doit attribuer à Pythagore lui-même, de celles qui ne furent que plus tard formulées et développées par Philolaüs et les autres disciples[4].

1. *Ad Met.*, 1, 5, 8, p. 31.
2. *In Aristot. de Cœl.*, p. 492, a, l. 26; b, 41.
3. Theon. Smyrn., *Arithm.*, p. 30.
4. Casiri cite encore le titre étrange : *De arte poetica secundum Pythagoram ejusque sectatores libri II.* (*Bibliotheca arabico-hispana Escurial.* Mich. Casiri, t. I. p. 307, col. a.)

Quant à Platon, il nous laisse dans le même embarras, et ne nous donne pas, à beaucoup près, les mêmes compensations. Malgré ses relations personnelles avec les pythagoriciens, malgré les rapports exagérés mais certains de ses doctrines avec les leurs, il ne nous parle que bien rarement de Pythagore et des pythagoriciens, et plus rarement encore il en parle à un point de vue vraiment philosophique[1].

On voit par ce qui précède que les sources où nous devons puiser une histoire de la personne et des doctrines de Pythagore[2] sont loin d'avoir les conditions que la science exige. Nous n'avons que des fragments mutilés; les témoins sont tous très-postérieurs aux faits qu'ils attestent, et quelques-uns, par leur crédulité et le fanatisme de leurs opinions, ôteraient toute confiance à leurs assertions, si déjà les faits qu'ils racontent ne se détruisaient pas par leur incohérence, leurs contradictions, leur invraisemblance et quelquefois leur impossibilité. Il nous faudra donc non-seulement mesurer sévèrement la part de confiance que mérite chacun de ces témoins suspects, mais encore contrôler, en elles-mêmes et en les comparant entre elles, leurs narrations si souvent divergentes et parfois contraires. De cette critique nécessaire et des témoins et des faits, nous ne pourrons guère tirer plus qu'un récit vraisemblable, et dont bien peu de points auront la certitude et la clarté de la véritable histoire

1. *Phæd.*, 61, 62.; *Gorg.*, 493, a encore ce passage; il est rapporté à Philolaüs par Théodoret, *Græc. Affect. Therap.*, IV, p. 821. *Rep.*, 530, d; X, 600.
2. Démocrite avait, dit-on, écrit un livre sur Pythagore, intitulé: Πυθαγόρας, ἢ περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσιος. Diog., l. IX, 46.

CHAPITRE TROISIÈME

VIE DE PYTHAGORE

La Grèce, qui dut à l'Ionie son grand poëte, lui doit aussi ses premiers philosophes : cela n'est pas contesté de ces penseurs qu'on classe ordinairement dans l'école ionienne; mais on semble souvent oublier que Xénophane, le fondateur de l'école d'Élée, ville d'origine ionienne, est un Ionien de Colophon, et que Pythagore, le fondateur de l'école italique, est né, a été élevé, a vécu et probablement enseigné dans l'ionienne Samos, qu'il ne quitta qu'à l'âge de quarante ans, et, suivant une autre tradition, à l'âge de cinquante-cinq ans. S'il ne faut pas conclure que le pythagorisme, né en Ionie, et chez un Ionien, devait s'inspirer nécessairement des principes de l'école ionienne, dont il s'éloigne cependant moins que ne fait l'école d'Élée, il ne faut pas non plus s'empresser de conclure que la philosophie de Pythagore devait être une philosophie dorienne, parce que les Achéens du Péloponnèse, qui avaient colonisé Crotone, ou plutôt formé le noyau de la colonie très-mélangée de cet État, avaient dû y apporter quelques-unes des institutions doriennes. L'identité d'origine n'implique ni n'exclut la diversité des pensées, surtout

chez les grands esprits, dont la grandeur consiste précisément dans la puissance d'un développement libre, original, spontané, individuel, qui les affranchit, plus que les autres, de l'action fatale des causes extérieures et des faits du monde physique.

Nous venons de dire que Pythagore était né dans l'île de Samos : c'est du moins la tradition la plus généralement adoptée et qui s'appuie sur les témoignages d'Hermippe[1] et d'Hippobotus[2]. Mais nous devons ajouter qu'Aristoxène, Théopompe et Aristarque le faisaient naître à Lemnos, d'une famille d'origine tyrrhénienne,

1. Diog., l. VIII, 1. Cet écrivain, appelé par Athénée (II, 58, f.) Καλλιμάχειος — disciple de Callimaque, mort vers Ol. 136=240 av. J. C. — a dû fleurir sous les Ptolémée III et IV, et prolonger sa vie au delà de la mort de Chrysippe (207 av. J. C.), mentionnée dans un de ses fragments. Il était de Smyrne, s'il faut le confondre avec l'Hermippe de Smyrne cité par Athénée (VII, 327, c.). Son grand ouvrage, intitulé Βίοι, semble avoir été divisé en trois parties : les Législateurs, — les sept Sages, — les Philosophes, ou plus précisément τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων. C'est à cette dernière partie qu'appartenait la biographie de Pythagore, qui comprenait au moins deux livres, dont nous avons encore huit fragments, insérés au troisième volume des *Fragm. Hist. Græc.*, éd. Didot, p. 41. L'autorité d'Hermippe a dû être grande, car nous le voyons produit en témoignage à chaque instant par Plutarque, Athénée, Diogène et les auteurs de Diogène. Josèphe (c. *Apion.*, I, 22) l'appelle très-illustre, et vante son exactitude historique, περὶ πᾶσαν ἱστορίαν ἐπιμελής, et saint Jérôme, dans la préface de son *Histoire ecclésiastique*, s'autorise de son exemple : « Fecerunt quidem hoc apud Græcos Hermippus peripateticus. »

2. Hippobotus, cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 129 ; *Fragm. Hist. Græc.*, t. II, p. 272), par Diogène de Laërte, V, 90, Iamblique et Porphyre, avait écrit une histoire des écoles de philosophie, citée par Diogène (*Proœm.*, 19) sous le titre : Περὶ αἱρέσεων. Suidas, qui se borne à relever ce fait, ne donne aucun détail ni sur ses ouvrages, ni sur l'époque où il a vécu, ni sur son mérite et sa valeur comme historien. Il est si obscur que M. K. Müller l'a omis dans ses *Historiens grecs*, et n'a pas recueilli ses maigres fragments.

comme l'était toute la population de cette île, jusqu'au moment où elle fut occupée par les Athéniens. Obligée, comme tous les habitants de Lemnos, de chercher un autre asile, sa famille serait venue se fixer à Samos, qui devint alors la patrie adoptive de Pythagore[1]. Cette opinion n'avait pas trouvé grande créance dans l'antiquité, et le grammairien Théon disait qu'il n'était pas facile de prouver que Pythagore était un Tyrrhénien[2]. L'historien Lycus, cité par Porphyre[3], ajoute, sans citer ses auteurs et sans se prononcer lui-même sur une question qui lui paraît indifférente, que si les uns faisaient de Pythagore un Samien, d'autres en faisaient un Phliasien, et d'autres encore voulaient qu'il fût né à Métaponte. Cette dernière tradition, aussi bien que celle qui lui donne l'Étrurie pour pays natal[4], semble une méprise évidente : l'autre a pour elle du moins quelque autorité, et peut en outre se concilier avec la première. Pausanias raconte que, d'après les Phliasiens, la famille de Pythagore était de

1. Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, p. 129). Théodoret (*Thérap.*, I, p. 468) répètent le fait, mais au lieu d'Aristarque et de Théopompe, ils nomment, sans doute par erreur, Aristote et Théophraste. Diogène (l. VIII, 1) n'allègue comme garants de cette tradition qu'Aristoxène et Cléanthe, mis sans doute pour Néanthès. Porphyre (*V. P.*, 15) fait probablement allusion a ces autorités, quand il dit que certains, ἔνιοι, font de Pythagore un de ces tyrrhéniens qui avaient colonisé Lemnos. Aristarque est le célèbre grammairien d'Alexandrie, qui s'était occupé de tous les anciens, et n'avait pas dû oublier Pythagore. Théopompe est l'historien, disciple d'Isocrate, auquel on reproche avec raison d'avoir souvent introduit la fable dans l'histoire, mais dont Diodore de Sicile et Trogue Pompée ont fréquemment emprunté les recherches.

2. Plut., *Symp.*, VIII, 8, 2.

3. V. p. 5. Ce Lycus, qu'il faut distinguer de Lycus de Rhégium, est cité en outre par Athénée, X, 480, f., 418. Je ne sais absolument rien de lui.

4. Plut., *Symp.*, VIII, 7.

leur cité. A l'époque où l'arrivée des Héraclides jeta le trouble dans tout le Péloponnèse, les Doriens d'Argos, commandés par Rhegnidas, prêts à se jeter sur Phliunte, consentirent à y laisser la population primitive, de race tyrrhénienne pélasgique, à la condition d'un partage des terres. Cette condition, acceptée par les uns, fut repoussée par les autres, qui aimèrent mieux s'expatrier, et émigrèrent dans les îles de la mer Égée, Lemnos, Imbros, Scyros, où les Pélasges tyrrhéniens chassés de l'Attique s'étaient déjà réfugiés, et d'où ils furent ensuite expulsés par les Athéniens[1]. Parmi ces exilés se trouvait, au dire de Pausanias, Hippase, arrière-grand-père de Pythagore, au dire des auteurs anonymes de Diogène, Cléonyme, grand-père de ce même Hippase. On voit comment la tradition qui fait de Pythagore un Phliasien[2], peut se concilier avec celle qui le reconnaît pour Tyrrhénien. Krische veut même l'accorder avec celle qui lui donne pour véritable patrie Samos. A une époque contemporaine de l'expulsion des Pélasges de l'Attique, des Samiens chassés de leur île par Androclès et des Éphésiens, avaient cherché un asile dans ces mêmes îles où s'étaient réfugiés les Tyrrhéniens de Phliunte, et les deux races s'étaient confondues dans ces colonies. Il suppose que la famille de Pythagore, Samienne d'origine, exilée et émigrée dans l'île de Lemnos, se confondit avec les familles tyrrhéniennes qui l'habitaient également : c'est ainsi qu'il explique l'opinion des historiens qui l'appellent Tyrrhénien. Mais puisqu'il fait, comme tout le monde,

1. Aristoxène. Diog., l. VIII, 1.
2. Cicéron (*Tuscul.*, V, 3), et Diogène (l. I, 12) le mettent en rapport avec Léon, tyran de Sicyone ou de Phliunte.

revenir à Samos la famille de Pythagore, je ne vois pas la nécessité de supposer qu'elle en était partie. En effet, de Lemnos, où ses ancêtres avaient jusqu'à lui vécu, Mamarcus ou Mnésarchus, son père, alla se fixer à Samos, où l'appelaient son commerce et son industrie, et où il reçut le droit de cité[1].

De tous ces récits, divergents dans les détails seulement, on a le droit de conclure que Pythagore était certainement un habitant de Samos, et qu'il appartenait peut-être par sa race aux Ioniens[2] qui l'occupaient, ou aux Pélasges Tyrrhéniens qui avaient colonisé Lemnos.

Son père, Mamarcus ou Mnésarchus, qui avait deux autres fils, Eunostus et Tyrrhénus[3], était, suivant les uns, un graveur[4], suivant les autres un riche marchand[5],

1. C'est par un changement de résidence, fondé sur les mêmes raisons, que Néanthès, qui fait naître Pythagore à Tyr et le croit de race syrienne, explique la présence de son père à Samos. Ce Néanthès de Cyzique était l'auteur d'une biographie des hommes illustres, citée par Étienne de Byzance, et d'une biographie spéciale des pythagoriciens, à laquelle sont empruntés les quatre fragments conservés par Clément d'Alexandrie, Théodoret, Porphyre (*V. P.*, où il faut lire, 1, Néanthès au lieu de Cléanthe) et Jamblique (*Hist. Græc*, t. III, p. 2). Quoique Pline (*Hist. nat.*, VIII, 34) l'appelle un écrivain recommandable « inter auctores Græciæ non spretus, » — compliment qui pourrait bien être ironique, — il n'y a pas grand fond à faire sur ses récits. Ses nombreuses erreurs et sa crédulité, remarquées déjà par Plutarque (*Symp.*, I, 10), avaient suscité une réfutation expresse de Polémon, ἐν ταῖς πρὸς Νεάνθην ἀπογραφαῖς.

2. Rathgeber en veut faire néanmoins un Éolien de race, comme la population primitive de Phliunte et de Samos, où il avoue cependant que dominèrent bientôt les colons de race ionienne.

3. Porph., *V. P.* 10. Porphyre, copié par Iamblique, 4, est le seul qui nous fasse connaître le nom de sa mère, qui se serait appelée Pythaïs, et serait descendue d'Ancée, fondateur de la ville de Samos.

4. Diog., l. VIII, 1, δακτυλιόγλυφος.

5. Iamb. *V. P.* 5. Porph. *V. P.* 1. M. Rathgeber (p. 196) imagine

C'est probablement la même chose que les traditions expriment par des mots différents. L'industrie du graveur d'anneaux, qui touche à l'art, surtout chez les anciens, où il en forme une branche intéressante à plus d'un titre, se lie naturellement aussi et presque nécessairement avec le commerce des pierres et des métaux précieux. Mamarcus pouvait donc être à la fois un fabricant, presque un artiste, et en même temps un riche négociant. Je veux tout de suite faire remarquer à ce propos que la nécessité de se procurer l'or, les pierres, les métaux précieux, matières premières de son industrie, portait déjà le graveur vers l'Orient; mais n'oublions pas que c'est dans l'Orient aussi que se trouvaient les premiers modèles et les meilleurs ouvriers de son art. Dans le travail des pierres dures qui servaient aux anneaux-cachets, σφραγῖδες, dont l'usage était si répandu dans l'antiquité, ce fut sur les modèles et à l'imitation des artistes phéniciens-babyloniens, qu'au lieu de cylindres grossièrement entaillés, les Grecs commencèrent à pratiquer la gravure en creux de figures entières[1]. Il n'y a donc, à priori, rien d'impossible, rien d'invraisemblable dans les récits qui nous montrent Pythagore entreprenant dans sa jeunesse, peut-être pour les besoins de la maison de commerce de son père, ce qui n'exclut

que Mnésarque était allé fonder en Étrurie un atelier de gravure sur pierre et sur métaux, qu'il y resta douze ans et que c'est ce fait qui explique l'origine tyrrhénienne qu'Aristoxène donne à Pythagore. C'est pendant ces douze années qu'il aurait gravé sur un scarabée les cinq héros éoliens. M. Rathgeber renvoie à deux de ses ouvrages que je n'ai pu me procurer, *Archæolog. Schrift.*, Th., I, p. 348; *Gottheiten der Aioler*, p. 460 et 461, 651, 656, 658.

1. Ottf. Müller, *Arch. de l'art*, § 98, 240 et 242.

pas la curiosité scientifique, de longs voyages, et lui font visiter non-seulement l'Égypte, mais l'Orient, jusqu'à la Babylonie et aux Indes[1].

La date de la naissance de Pythagore, comme celles de ses voyages, de son arrivée en Italie, de sa mort, ne peut être fixée que d'une façon approximative.

Dodwell[2] la fait descendre jusqu'à l'Ol. 52. 3 = 570 av. J. C. : il fonde son calcul sur le fait, plus que douteux, de la captivité de Pythagore à Babylone, où il aurait été emmené par Cambyse[3], et sur la part qu'il aurait prise à la guerre contre Syracuse et Agrigente[4]. Bentley a démontré l'erreur de ces calculs, et a proposé une autre date, fondée sur les témoignages d'Ératosthène et de Phavorin[5], qui rapportent que dans la 1re année de l'Ol. 48 = 588 av. J. C., Pythagore ayant combattu aux jeux olympiques, remporta tous les prix : il confondait ainsi, comme lui répliqua Dodwell, Pythagore l'athlète et Pythagore le philosophe, confusion que n'autorise même pas le texte de Diogène.

La Nauze[6] plaçait la naissance de Pythagore en 640, ses voyages vers 622, son retour à Samos vers 600, d'où

1. Suivant Néanthès, Mnésarque lui-même s'était retiré en Phénicie, à Sidon ou à Tyr, et c'est là que serait né le philosophe. Clem., (*Strom.*, I, p. 352.)

2. Dissert. III, *de Veter Græc. et Rom. Cycl.*, p. 137-148. Conf. Krische, *de Societ a Pyth. conditæ scopo*, p. 1 et 2. Brandis, *Gesch.*, t. I, p. 422.

3. Iambl., § 19. Je ne vois rien, pas même le § 264, qui autorise M. Krische à admettre que ce récit a pour lui le témoignage d'ailleurs suspect d'Apollonius.

4. Diog., l. VIII, 40, d'après Hermippe.

5. Cités par Diog., l. VIII, 47.

6. Mém. de l'Acad. des Inscr., t. XIV, p. 395.

il le faisait repartir presque immédiatement pour se rendre en Italie : établi d'abord à Crotone, puis à Métaponte, enfin en Sicile à Agrigente, il y meurt en 550. Fréret attaqua ces conclusions avec la rigueur et la précision de son savoir et de son esprit critique, et montra qu'elles reposaient sur des faits absolument erronés, comme les rapports de Zamolxis et de Zaleucus avec Pythagore : l'illustre critique prend pour point de départ la mort, qui est nécessairement postérieure à la ruine de Sybaris, c'est-à-dire à l'année 510. L'époque de la naissance dépendra maintenant de la durée qu'on donnera à la vie. D'après Fréret, on peut ramener au plus vers 582 le commencement de cette période de la vie que les Grecs appelaient ἡλικία. Cette période est fixée pour notre philosophe entre les années 576 et 532 par Cicéron, Denys d'Halicarnasse, T. Live, qui, d'un commun accord, font Pythagore contemporain de Polycrate, de Cambyse, de Servius Tullus, et de Tarquin le Superbe. On peut reculer enfin sa naissance jusqu'à l'an 608.

Nous avons adopté une chronologie quelque peu différente, suivant ici les calculs de Krische et d'E. Zeller, et nous plaçons la naissance de Pythagore vers l'Ol. 50, c'est-à-dire de 580 à 576 av. J. C. Cette date ne peut prétendre à une certitude mathématique, et, comme la plupart des faits de cette Vie, de bonne heure défigurés par le merveilleux des légendes, n'a guère qu'un peu plus de vraisemblance que les autres. Aristoxène, le plus ancien et le plus autorisé de nos témoins, nous dit que Pythagore avait 40 ans lorsqu'il aborda à Crotone[1].

1. Fragm. 4. *Hist. Græc.*, t. II, p. 272.

Cicéron[1] et Aulu Gelle[2], plaçant son arrivée en Italie dans la première année du règne de Tarquin le Superbe, Ol. 62 = 532 av. J. C., font descendre par conséquent sa naissance à l'Ol. 52 = 572. Clément d'Alexandrie[3], et d'autres auteurs qui le suivent[4], parmi lesquels Eusèbe, qui travaillait sur la Chronologie d'Apollodore[5], mettent à cette même date de l'Ol. 62 = 532 l'époque de sa célébrité, ἡλικία, que Diodore de Sicile[6] fait remonter à l'Ol. 61. 4 = 531, et Diogène de Laerte[7] à l'Ol. 60 = 540, confondant sans doute cette époque avec la date de son arrivée en Italie, qui a dû la suivre d'au moins dix ans.

Eusèbe fixe la mort de Pythagore à l'Ol. 70. 4 = 497. S'il est mort à 80 ans, comme le prétend Héraclide Lembus[8], la naissance descendra à l'Ol. 50. 4 = 577; s'il a vécu 90 ans, comme le soutiennent le plus grand nombre des auteurs[9], elle remontera à l'Ol. 48. 3 = 587, et elle remonterait bien plus haut encore si nous devions ajouter foi aux chiffres invraisemblables d'Iamblique[10],

1. *Rep.*, II, 15. « Olympias enim 2ª et 60ª eadem Superbi regni initium, et Pythagoræ declarat adventum. »

2. *N. Att.*, XVII, 21.

3. *Strom.*, I, 302, b et 332, a.

4. Tatien, *Or. c. Græc.*, c. 64. Cyrill., *adv. Jul.*, I, p. 13.

5. *Chronic.*, t. II, p. 201; *Præp. Ev.*, X, p. 496.

6. Fragm. du l. X.

7. VIII, 45.

8. Diog., l. VIII, 44. Cet Héraclide Lembus avait, outre un grand ouvrage original d'histoire, abrégé les *Généalogies des philosophes* de Sotion, et les *Biographies* de Satyrus. Si c'est de lui que parle Denys d'Halicarnasse (*de Comp. verb.*, c. 4), c'était un écrivain négligé et sans art, dont on ne pouvait supporter la lecture. Nous ne savons rien de sa véracité ni de son exactitude historiques.

9. Diog., l. VIII, 44, οἱ πλείους.

10. *V. Pyth.*, § 265.

de Tzetzès[1], de l'Anonyme de Photius[2], de l'auteur d'un écrit pythagorique cité par Galien[3], qui le font vivre 99, 100, 104 et 117 ans.

Antiloque, cité par Clément d'Alexandrie[4], avec une précision singulière, fixe l'ἡλικία de Pythagore 312 ans avant la mort d'Épicure, c'est-à-dire à l'Ol. 49. 2 = 583. Comme on ne peut pas donner moins de 25 ans à l'homme qui a atteint ce degré de célébrité et de renommée, il faut placer la naissance vers l'Ol. 43 = 608. C'est la date adoptée par Fréret[5]. Bien plus haut encore nous ramènerait une leçon de Pline, si elle était certaine : parlant de certaines découvertes astronomiques, l'auteur de l'Histoire Naturelle arrive à l'étoile appelée Lucifer, et dit : « quam naturam ejus (Lucifer) Pythagoras Samius primus deprehendit, Ol. circiter XLII, qui fuit urbis Romæ 142. » Mais ces deux chiffres sont fort contestables et je lis dans mon édition, « Ol. LXII = 222 ab Urbe condita. »

1. *Chil.*, XI, 93 : 100 ans.
2. Cod., 259. Col., 1313 : 104 ans.
3. *De remed. parab.*, t. XIV, p. 567.
4. *Strom.*, I, c. XVI, p. 133. C'est le seul fragment conservé de cet écrivain dont on ne sait, ou du moins dont je ne sais rien de plus. C'est peut-être de lui que parle Denys d'Halicarnasse (*De comp. verb.*, c. 4), et qu'il signale comme un écrivain incorrect.
5. K. Fr. Hermann, dans ses *Staatsalterthümer*, p. 238, fait dépendre l'époque de la vie de Pythagore de celle de la tyrannie de Polycrate, qui l'aurait forcé de quitter Samos, sa patrie. C'est aussi le point de départ des calculs de Fil. Laparelli (*Dissert. sopra la nazione e la patria di Pittagora,* dans les Dissert. dell' Acad. di Cortona, VI, p. 82), et de Ottf. Müller (*die Etrusker*, II, p. 345). Mais que devient ce point d'appui, si Pythagore n'est pas de Samos, ou si le fait qu'il s'est exilé de sa patrie pour fuir la tyrannie de Polycrate n'est pas certain : or il n'a guère pour lui que l'autorité de la *Théologie arithmétique,* c. VI, p. 41.

La tradition qui faisait de Numa un contemporain et un disciple de Pythagore ne nous est connue que par les auteurs qui l'ont réfutée[1]. Le passage le plus catégorique est celui de Cicéron[2] dans la *République*, où il dit que cette opinion, toute répandue qu'elle est, est une erreur, et une erreur absurde ; car, ajoute-t-il, ce n'est que sous le règne de Tarquin le Superbe, et dans la 4e année de ce règne que nous voyons Pythagore se montrer à Sybaris, à Crotone et dans toute cette partie de l'Italie. L'arrivée de Pythagore, qui coïncide avec l'avénement de Tarquin, est de la 62e Ol. = 522, av. J. C. Il est facile de s'assurer, en comptant la durée des règnes, que Pythagore n'aborda guère en Italie moins de 140 ans après la mort de Numa : c'est là une chose qui ne présente pas le moindre doute aux écrivains versés dans le calcul des temps[3]. Or, il est à peu près certain que pour toutes les questions chronologiques, Cicéron s'en référait, soit directement soit indirectement à Apollodore[4], et, par conséquent, son récit a pour lui l'au-

1. Cicéron (*de Orat.*, II, 37; *Tuscul.*, IV, 1; *de Rep.*, II, 15), T. Live (I, 18; XL, 29), qui ont l'air d'imputer cette erreur à Pison ou à Valérius d'Antium, Pline (*H. N.*, XIII, 27), Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, II, 59), Plutarque (*Num.*, c. 1), qui imagine vivant à cette époque, Ol. 16=716, un Pythagore de Laconie.

2. *De Rep.*, II, 15.

3. « Qui diligentissime persecuti sunt temporum annales. »

4. Cicéron, en effet, écrit à Atticus (XII, 23) : « Sous quels consuls Carnéade est-il venu à Rome en ambassade? tu trouveras cette date dans ton livre d'Annales, « scriptum est in Annali tuo. » Qui était donc à ce moment à la tête de l'École? quels étaient les hommes politiques célèbres d'Athènes? tu pourras, je crois, trouver tous ces faits également dans Apollodore : « quæ te *etiam* in Apollodori put posse invenire. » De ce mot *etiam*, M. Krische, p. 9, conclut ingénieusement que l'*Annalis* d'Atticus était un autre ouvrage que la *Chronologie* d'Apollodore.

torité grave et considérable dans l'antiquité, de ce savant chronologiste [1].

Comme tous les Grecs, Pythagore, dès son enfance, fut nourri de musique et de poésie et alla demander aux exercices du gymnase le développement de la grâce et de la force corporelles, qu'ils ne séparaient pas d'une bonne éducation libérale [2]. L'un des maîtres de sa jeunesse fut Hermodamas ou Léodamas, surnommé Créophyle, rejeton de ce Créophyle de Samos, qui avait eu pour hôte, suivant la tradition, le grand Homère, et qu'on considère comme le chef ou l'ancêtre mythique d'une des corporations de Rhapsodes et d'Homérides. C'est ce vieillard, qui habitait Samos sans doute, qui inspira à son jeune élève cet amour particulier du vieux poëte ionien [3], dont il se plaisait à chanter les vers au son de la lyre [4]. Nous n'en savons pas davantage sur

1. Apollodore d'Athènes est le grammairien célèbre, fils d'Asclépiade, et disciple de Panætius de Rhodes et d'Aristarque d'Alexandrie. Outre la *Bibliothèque*, dont nous avons conservé trois, mais dont Photius connaît vingt-quatre livres, il avait écrit un ouvrage de chronologie, que Scymnius de Chio appelle une chronographie, V, 24, et qui était en vers ïambiques, μέτρῳ δὲ ταύτην ἐκτιθέναι προείλετο, τῷ κωμικῷ δέ, τῆς σαφηνείας χάριν, que Suidas, v. Ἀπολλ., qualifie, on ne sait trop pourquoi, de τραγίαμβοι. On en cite quatre livres (dont 59 fragm. conservés, *Fragm. Hist. Græc.*, t. I, p. 435), qui semblent être l'abrégé d'un ouvrage beaucoup plus étendu, si tel est bien le sens du vers de Scymnius : Πάντων ἐπιτομὴν τῶν χύδην εἰρημένων. L'auteur anonyme du petit ouvrage sur les Allégories d'Homère lui donne l'éloge d'un historien très-grave : περὶ πᾶσαν ἱστορίαν δεινός. Nous savons le cas qu'en faisaient Cicéron et Atticus (*ad Attic.*, XII, 23), et nous le voyons produit à chaque instant par Diogène de Laërte, et souvent par Étienne de Byzance et Eusèbe.

2. Porph. II, εἴς τε κιθαριστοῦ καὶ παιδοτριβοῦ καὶ ζωγράφου.

3. Iamb., 260, τὸν Ὅμηρον μάλιστα ἐπαινεῖν.

4. Iamb., 63. Porphyr., 26. Apul. Florid., II, 15. « Psallendi musicæque omnis multo doctissimus. »

l'éducation de son enfance : quant à ses maîtres dans la science, quant à son éducation philosophique, on peut dire que nous en savons trop, pour ne pas inspirer de légitimes soupçons : en effet, il n'est pas un seul des philosophes célèbres de son temps avec lequel on ne le mette en rapport. A Samos même, et, plus tard à Syros, ou suivant d'autres à Lesbos, il avait entendu Phérécyde, de Syros, que plus tard il serait allé soigner dans sa vieillesse et dans une maladie, et auquel il aurait été rendre les derniers devoirs à Délos[1].

Phérécyde, contemporain de Thalès, paraît avoir été le premier prosateur grec[2], ou plutôt le premier philosophe qui, dans l'exposition de ses opinions, se soit affranchi du joug du mètre et du rhythme, sans renoncer cependant ni aux ornements ni au style de la poésie. Dans un ouvrage obscur, et à l'aide du procédé de l'interprétation allégorique, il avait enseigné une espèce de théorie théologique, c'est-à-dire exposé une cosmogonie, où l'on aperçoit un effort pour distinguer entre eux les différents principes matériels qui ont contribué à former le monde, et pour les distinguer tous de la puissance intelligente et divine qui les ramène à l'ordre[3].

1. Diog. L., VIII, qui cite (I, 118), comme ses auteurs Aristoxène, et (VIII, 40) Héraclide, l'abréviateur des Vies de Satyrus. Porphyre produit le témoignage de Dicéarque (56), et de Néanthès (55), sur le même fait que se borne à répéter Iamblique (11)). Cicéron (*Tusc.*, I, 16), dit également : « Pherecydes Syrius.... Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit. » Suid. v. Φερ. διδαχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος.

2. Suid. v. Φερ. Plin., *Hist. nat.*, VII, 56. Strab., I, p. 18, a, b. Aristot., *Met.*, XIV, c. IV. Il mêla la philosophie à la poésie, dit Aristote.

3. *Pherecyd. fragm.* Sturz. Leips., 1824.

Plusieurs écrivains le considèrent comme le premier qui ait enseigné l'immortalité de l'âme[1] et, du moins, c'est lui qui, en soutenant le premier la thèse de la migration de l'âme[2], faisait de l'immortalité une conséquence logique et un principe métaphysique nécessaires de sa doctrine. Il est probable que cette pensée, qui naît si naturellement de l'horreur de l'être pour le néant, et qu'on attribue également à Pythagore, est une de ces vieilles opinions qui n'ont pas d'origine historique, ni d'auteur individuel, tant elles semblent jaillir du fond même de la nature humaine[3], et qu'elle se trouvait déjà, enveloppée de symboles, dans les traditions mythiques des mystères. S'il n'est pas certain ni vraisemblable que Phérécyde en soit l'auteur, il paraît probable qu'il l'avait adoptée, et il est possible qu'il en ait transmis le germe à Pythagore[4].

Non content des maîtres qu'il put trouver dans sa patrie, on veut qu'il ait été à Milet entendre Anaximandre qui lui aurait enseigné les mathématiques, et a pu lui faire goûter ce principe des Ioniens, que la matière des choses est l'infini[5]. De là il se serait rendu en Crète, pour y voir Épiménide avec lequel, après avoir été initié aux mystères des Dactyles, il serait descendu dans l'antre de Jupiter Idéen[6], et pour y étudier la législation de

1. Cic., *Tusc.*, I, 16 : « Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos : antiquus sane. »

2. Suid. v. Φερ.

3. Plat., *Phædon*, 70 c. : Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος.

4. De même qu'à Pythagore, on attribue à Phérécyde une puissance miraculeuse et une science surnaturelle. Euseb., *Præp. ev.*, XIV, 12. Apollonius Dyscole, *Hist. Comment.*, c. VI.

5. Apul., *Florid*, II, 15. Porphyr., 2, qui cite Apollonius : Iamblique II, ajoute Thalès à Anaximandre.

6. Apul., l. l. Diog. L., VIII, 3.

Minos, comme à Sparte pour y connaître les institutions de Lycurgue[1]. Délos se trouvait sur sa route, il alla y adorer Apollon Génitor, et lui offrir un sacrifice, sur celui de ses autels qui n'était consacré qu'aux offrandes non sanglantes[2]. On peut douter de la réalité de ces voyages, parce qu'on semble y découvrir l'intention d'expliquer par des faits historiques et des relations personnelles, certains traits des doctrines de Pythagore et des pythagoriciens, par exemple : le principe de l'infini maintenu à côté du fini ; le caractère sévère et dorien de ses conceptions sociales et politiques ; la défense de faire aux dieux des sacrifices sanglants. Mais s'il est impossible de démontrer historiquement la réalité de ces voyages, il n'est pas plus facile d'en prouver la fausseté : car ils n'ont rien en soi que de vraisemblable, et il en est un au moins dont je ne puis croire que Pythagore se soit abstenu, c'est le voyage de la Grèce propre. Aussi j'en croirais volontiers Aristoxène[3] qui nous le montre à Del-

1. Iambl., 25. M. Krische donne pour autorité au récit d'Iamblique le témoignage d'Apollonius. Je ne sais sur quoi il se fonde ; le texte dit d'une manière générale λέγεται, et ne nomme personne. Justin, XX, 4.

2. Diog. L. I, 118. Porphyre, 16, place ce voyage plus tard, à son départ définitif de Samos. Diodore de Sicile (*Excerpt. de Virt. et Vit.*, *forte e libro X*, éd. Tauchnitz, t. VI, p. 31), qui le fait rester un assez long temps à Délos, veut qu'il s'y soit rendu d'Italie. Porphyre (55) constate en effet que plusieurs historiens plaçaient le voyage de Délos pendant le soulèvement populaire de Crotone. Mais Dicéarque et d'autres auteurs, que Porphyre (56) qualifie de plus exacts (ἀκριβέστεροι), soutenaient qu'à cette époque Phérécyde était mort. Phérécyde est mort en effet, d'après les calculs de Sturz, p. 7, Ol. 59 = 544 : ce qui place le voyage de Délos avant l'arrivée en Italie. Iamblique (184 et 252), d'après Satyrus, et Héraclide, le placent quelque temps seulement avant la mort de Pythagore.

3. Diog. L., VIII, 8 et 21.

phes en rapport avec la prêtresse Thémistoclie, que Porphyre[1] appelle Aristoclie, et Cicéron, qui lui fait visiter Phliunte, berceau de sa famille, où il aurait eu, d'après Héraclide du Pont, la conversation fameuse avec le tyran Léon[2]. La Grèce avait déjà un élément philosophique enveloppé, confus, mais actif, dans les enseignements des mystères et des associations orphiques : une telle source d'informations ne pouvait être négligée par un esprit aussi curieux. Mais l'époque de la formation scientifique de la théologie orphique est trop incertaine pour qu'on puisse affirmer qu'elle a exercé une influence réelle et précise sur Pythagore. D'ailleurs ses mythes symboliques, ses représentations fantastiques contiennent un assez petit nombre d'idées philosophiques, et n'en contiennent pour ainsi dire aucune qui ait rapport à la conception originale de Pythagore.

Ce qu'il demandait aux voyages était sans doute autre chose qu'une doctrine toute faite, et un ensemble arrêté et fermé de croyances et de pensées.

Je trouve, en général, qu'on oppose à priori aux voyages des anciens philosophes une incrédulité trop systématique et que je ne crois pas légitime. Les Grecs étaient et sont encore des commerçants intelligents et entreprenants, de hardis et intrépides marins. De bonne heure, leurs navires, qui n'étaient pas d'un tonnage inférieur à ceux du petit cabotage actuel de l'Archipel, battaient la mer Méditerranée depuis les côtes de Syrie jusqu'aux ri-

1. Porph., 41.
2. Cicéron (*Tusc.*, V, 4 ; Valère Max., VIII, 7) le fait assister aux jeux olympiques à son retour de Lacédémone, et c'est là qu'il se serait donné le nom de philosophe.

vages orientaux de l'Espagne. Ils avaient le génie du commerce, et aussi le goût des aventures : ils étaient avides de voir et de savoir. Le commerce exige des voyages ; mais de plus à cette époque les voyages étaient presque la seule source d'informations et un des meilleurs procédés d'observations et d'expériences philosophiques[1]. Voyager, pour un homme d'esprit, c'est voir non-seulement les lieux et les choses ; c'est aussi et surtout voir l'homme, et l'étudier sous les aspects multiples de sa riche, ondoyante et mobile nature.

Ulysse, le représentant sinon le plus héroïque et le plus aimable, du moins le plus vrai, le plus complet de la race grecque, n'est le plus sage des hommes que parce qu'il a beaucoup voyagé :

Πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα, καὶ νόον ἔγνω[1].

Dans un temps où il n'y avait guère de livres, la meilleure manière de s'instruire et de connaître le cœur et l'esprit de l'homme, était de l'étudier dans le grand livre de la vie et du monde. Les pythagoriciens recommandaient expressément cette méthode d'instruction philosophique : « Il y a deux voies pour arriver à la sagesse, dit Archytas : l'une est de posséder la science mathématique et spéculative ; l'autre de voir le monde, de se mêler aux affaires, et de les voir, et de s'y mêler de sa personne même[2], pour en recueillir l'impression vive et fraîche. L'étude abstraite, sans la pratique de la vie et l'expérience des hommes[3], comme l'expérience sans la médi-

1. Hom., *Od.*, I, 3.
2. Stob., *Florid.*, I, 72-81 : τὰ μὲν αὐτὸν ἰδόντα.
3. Id., Id. : ἀκροαμάτεσσι δὲ πολλοῖς καὶ πραγμάτεσσιν.

tation spéculative, ne donnent ni une vraie connaissance ni une vraie sagesse. On a l'esprit également aveuglé, tantôt quand il s'agit de juger les faits particuliers, tantôt quand il s'agit de s'élever aux idées générales. »

Il n'est donc pas étonnant que, comme tous les esprits avides de savoir, Pythagore ait entrepris ces grands et nombreux voyages dont on s'étonne et dont on doute trop volontiers. Il faudrait s'étonner plutôt qu'il n'eût pas obéi à l'impulsion naturelle qui entraînait, à cette époque, les intelligences curieuses, et qui faisait des voyages comme une préparation universelle et nécessaire à l'étude et à la science[1]. On constatait en effet, comme une chose bizarre, et comme une singularité de plus dans sa vie extraordinaire, que Socrate était le premier philosophe qui n'eût pas demandé au commerce des hommes et au spectacle des mœurs, des coutumes et des opinions étrangères, un complément et peut-être un correctif à l'observation interne et à la méditation solitaire.

Mais en admettant que Pythagore ait dû, comme tous les philosophes de son temps, chercher dans l'expérience de la vie et du monde, dans ces observations qui naissent, pour ainsi dire, toutes seules de la vue des choses et de la pratique des hommes, un riche fonds de faits psychologiques, une maturité plus rapide[2], ou un déve-

1. Iambl., 28 : πάντες οἱ πρότερον φιλοσοφήσαντες ἐπὶ ξένους τὸν βίον διετέλεσαν.

2. Héraclite le Physicien, qui avait eu pour maîtres, suivant Diogène de L., IX, 5, Xénophane, contemporain de Pythagore, et Hippasus, son disciple immédiat, disait, pour prouver que la profondeur et l'étendue des connaissances ne constituent pas une science saine : .όγςΠυθαόη Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων

loppement plus étendu et plus complet, de l'esprit, je suis bien éloigné de vouloir dire qu'il ait emprunté aux nations qu'il visita les idées qui sont caractéristiques de la doctrine connue sous son nom. Rien n'autorise cette opinion si répandue même parmi les anciens, que la philosophie, la religion et les arts en Grèce ont une origine étrangère : mais tout en reconnaissant le caractère original de la philosophie grecque et de la philosophie de Pythagore en particulier, ce n'est pas non plus une raison pour nier absolument des voyages qu'une tradition constante lui attribue. Pourquoi Pythagore n'aurait-il pas visité la Phénicie et la Judée comme le disaient Hermippe et Alexandre Polyhistor, cités par Origène[1], Aristobule[2], Josèphe, Clément d'Alexandrie[3], Cyrille[4]?

Sans doute bien des fables se sont mêlées à ces récits, et l'imagination d'un côté, de fausses inductions de l'au-

Ainsi voilà attestée par un contemporain une connaissance pratique profonde des hommes, c'est-à-dire la réalité des nombreux voyages de Pythagore. Ion de Chios, dans une épigramme conservée par Diogène Laerte, I, 120, dit de lui : Εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.

1. Josèphe, *c Apion.*, I, 22 : « On ne connaît, dit-il, aucun écrit authentique de Pythagore, dont cependant beaucoup ont raconté l'histoire, entre autres l'illustre et exact Hermippe. Or, dans le premier de ses livres sur Pythagore, il nous apprend.... (suit un récit sur les migrations de l'âme) ... Ces croyances et ces opinions n'étaient, suivant Hermippe, continue Josèphe, qu'une reproduction des croyances des Thraces et des Juifs, qu'il avait admises. » Et Josèphe ajoute : « Il est très réel qu'on dit que ce philosophe avait transporté dans sa philosophie les idées religieuses des Juifs. » Orig. *c. Cels.*, I, p. 13, ed. Spencer. Λέγεται δὲ καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκέναι Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν.

2. Aristob., Euseb., *Præp. ev.*, IX, 6, 8; XIII, 12, 1.

3. *Strom.*, V, 560, a.

4. Cyrill., *adv. Jul.*, I, 29.

tre, ont multiplié au delà de toute vraisemblance le nombre de ses voyages. C'est ainsi que Cicéron [1] et Valère Maxime [2] le montrent en Égypte et en Perse; Strabon [3] et Justin [4] en Égypte et à Babylone; Antiphon, dans sa *Biographie des hommes illustres* citée par Diogène [5], et Néanthès cité par Porphyre [6], en Égypte, en Chaldée, en Perse; Alexandre Polyhistor dans son ouvrage sur *les Symboles pythagoriciens* cité par Clément [7] en fait le disciple de l'Assyrien Nazaratus, et veut, comme Apollonius [8], qu'il ait en outre entendu les druides de la Gaule et les brahmanes de l'Inde.

Il est bien probable qu'il n'est pas allé si loin, et il est difficile de démêler l'erreur de la vérité, dans ces traditions embellies. A défaut de preuves historiques, il serait périlleux de substituer la preuve par induction, à l'aide de laquelle Gladisch [9] ramène la philosophie pythagoricienne à la morale des Chinois, comme la philosophie éléatique au panthéisme des Indous [10]. La réalité de toutes ces analogies forcées, pour la plupart, toutes très-vagues [11], très-indéterminées et très-isolées,

1. *De Fin.*, V, 29.
2. VIII, 8.
3. XIV, 16.
4. XX, 4.
5. VIII, 3.
6. *V. P.* 1 et 7.
7. Clem. Alex., *Strom.*, I, 15. Alex. Pol., fragm. 138.
8. Philost., *Vit. Apollon.*, VIII, 347.
9. *Die Religion u. die Philosophie*, 1852.
10. Röth (*Geschichte der unserer abendländischen Philosophie*, I, 74, 241) soutient que c'est à la religion de l'Égypte que Pythagore et tous les philosophes grecs ont emprunté leurs systèmes, en y mêlant les doctrines de Zoroastre.
11. Il est cependant curieux d'en noter quelques-unes : Les Chinois

ne résiste pas à un examen sévère; et, par exemple, l'opposition des contraires, dont on veut voir le principe dans le dualisme de la Perse, est théologique chez les sectateurs de Zoroastre et purement métaphysique chez les pythagoriciens, pour lesquels le mal, sans vertu, n'a qu'une existence négative.

Mais quelque doute que l'on conserve sur la réalité de ces voyages, quelque impossibilité que la critique éprouve de discerner les faits historiques des traditions fabuleuses et des embellissements légendaires, il en est un du moins qu'il est bien difficile de contester. C'est le voyage d'Égypte, sur lequel presque tous les auteurs s'accordent, comme on a pu le remarquer plus haut : il est attesté non-seulement par eux, mais encore par Isocrate, Diodore et Plutarque : et, si l'on n'a pas le droit d'ajouter à ces témoignages celui d'Hérodote, on peut dire du moins que le passage de l'historien auquel je vais tout à l'heure revenir semble sous-entendre le voyage qu'il ne rapporte pas. Il est vrai que tous ces écrivains joignent au récit des rapports de Pythagore avec l'Égypte, des inductions sur l'origine de ses doctrines philosophiques, qui ont compromis l'autorité de leur narration. Isocrate, en effet, après avoir dit que Pythagore alla en Égypte, ajoute qu'il se fit le disciple de leurs prêtres, et rapporta de là chez les Grecs

ramènent l'ordre du monde à des rapports de nombres, voient dans l'impair la perfection, et dans le pair l'imparfait; fondent la théorie arithmétique sur le système décimal, mesurent les intervalles des notes musicales par les nombres 2 et 3 et leurs puissances. Cela prouve seulement combien ces conceptions répondent à la nature des choses et à la nature de l'esprit, qui ne changent pas avec les temps et les lieux.

toute la philosophie[1]; Diodore rappelle que Lycurgue, Solon, Platon ont fait entrer dans leurs législations les lois des Egyptiens, et que c'est également aux Égyptiens que Pythagore emprunta sa doctrine sacrée, ἱερὸν λόγον, la géométrie, l'arithmétique, la migration de l'âme dans toutes les espèces animales[2]. Plutarque ramène également à une origine égyptienne tous les symboles pythagoriques, et répète avec Diodore que tous les sages de la Grèce, Solon, Thalès, Eudoxe, Lycurgue et Pythagore ont visité l'Égypte et se sont mis en rapport avec ses prêtres[3]. Plutarque connaît le nom du maître persan de Pythagore qui, suivant lui, s'appelait Zaratas[4] et il n'ignore pas les noms des prêtres qui ont initié chacun de ces sages à leurs mystères religieux : Solon a eu pour maître Sonchis de Saïs, et Pythagore Œnouphis d'Héliopolis. Voilà comment Plutarque explique le caractère mystique et la forme symbolique que le pythagorisme affecte, et qui donne à ses préceptes de morale comme l'aspect d'une inscription hiéroglyphique[5]. Hérodote, sans mentionner expressément le voyage d'Égypte, se borne à signaler les rapports prétendus des doctrines :

1. *Busir.*, c. II.

2. Diod. Sic., I, 98. D'après Diodore, la statuaire grecque n'est qu'une imitation de la statuaire égyptienne.

3. Plut., *Symp. Qu.*, VIII, 2. *de Isi.* c. 10.

4. *De anim. procreat.*, I, 2. Malgré la ressemblance des noms, on ne peut guère admettre que Plutarque ait voulu parler de Zoroastre. qu'il fait vivre (*de Isi.* c. 46) cinq mille ans avant la guerre de Troie. Alexandre Polyhistor, nous l'avons vu, racontait aussi que Pythagore avait été le disciple de l'Assyrien Zaratas, ce que reproduit un certain Diogène, cité par Porphyre, 12, qui l'appelle Zabratus, et donne pour lieu de ces rapports, Babylone.

5. Plut., *Symp. Qu.*, VIII, 8, 2 : Τῶν γὰρ καλουμένων ἱερογλυφικῶν γραμμάτων οὐθὲν ἀπολείπει τὰ πολλὰ τῶν Πυθαγορικῶν παραγγελμάτων.

à propos des vêtements de laine, il observe qu'il était interdit aux Égyptiens de les porter dans les cérémonies religieuses, et de les employer comme linceuls, et il ajoute que, sur ce point, ils se rencontrent avec ce qu'on appelle les Orphiques et les Bachiques, qui ne sont autres, dit-il, que des Égyptiens et des pythagoriciens[1], c'est-à-dire qui en ont admis les coutumes, les rites et les croyances. On peut même considérer comme certain que c'est à Pythagore qu'il fait allusion, quand, sans vouloir expressément nommer personne, il dit en parlant de la métempsycose, que cette doctrine avait été admise chez les Grecs, par les uns il y a longtemps, par les autres tout récemment[2]. Certes on a bien raison de contester et les rapprochements hasardés et les inductions plus téméraires qu'on voudrait tirer de ces analogies douteuses. Le caractère symbolique et allégorique de l'exposition et de l'enseignement, certains usages, certaines pratiques en ce qui concerne les vêtements et les aliments, enfin la doctrine de la métempsycose[3], n'ont rien d'exclusivement égyptien. Ces usages et ces croyances paraissent avoir appartenu à tous les mystères, et du moins aux mystères orphiques. Alors même que la Grèce et les pythagoriciens les auraient empruntés à l'Égypte, et que l'organisation des castes sacerdotales

1. Herod., II, 81.
2. Herod., II, 123.
3. Dicéarque, ap. Porphyre, 19, s'exprime avec une certaine réserve au sujet de l'origine égyptienne de ce dogme : « Pythagore paraît (φαίνεται) le premier qui ait apporté en Grèce cette doctrine. » Je ne sais pas d'ailleurs jusqu'à quel point on a le droit d'attribuer à Dicéarque, qui est nommé seulement au § 18, la phrase incidente que je viens de citer.

ne suffit pas pour rendre invraisemblable la communication à un étranger des dogmes religieux et secrets, ces rapports n'ôteraient pas au pythagorisme son caractère original et vraiment grec. Car ces rites et ces idées ne constituent pas l'essence caractéristique de la doctrine, qu'il faut aller chercher précisément là où nulle analogie avec la théologie égyptienne ne se laisse apercevoir: je veux parler de la doctrine du nombre, du Cosmos, et du caractère scientifique et rationnel de l'exposition et des idées [1].

Mais M. Ed. Zeller ne va-t-il pas trop loin lorsqu'il prend pour certain précisément le contre-pied de cette hypothèse, et lorsqu'il soutient que toutes ces traditions au sujet des voyages de Pythagore en Égypte et ailleurs sont sans aucun fondement historique, et sont toutes nées de l'hypothèse, fausse d'ailleurs, de l'origine orientale et étrangère de ses principes philosophiques? Il est presque démontré que les anciens ne s'expliquaient la ressemblance des opinions et l'analogie des doctrines que par des rapports réels et personnels; là où on supposait les unes, en était conduit à imaginer les autres. J'accorde que ce point de vue a pu introduire dans l'histoire de Pythagore bien des fables, qu'il est difficile de séparer de la réalité; mais je crois que c'est aussi un excès, et un excès de même nature, c'est-à-dire, de raisonnement, de prétendre que l'histoire des voyages de Pythagore n'est qu'une fable, et que Dicéarque, Aristo-

1. A plus forte raison n'y a-t-il pas lieu d'admettre cette origine égyptienne pour la philosophie de Platon, quoi qu'en dise Plutarque *de Is.*, c. 48.

xène, Antiphon[1] n'avaient aucun document historique, et se fondent sur une pure induction, quand ils envoient Pythagore l'un en Égypte, et l'autre à Delphes. Car on ne le remarque pas assez : c'est en vertu d'une induction, qu'on ôte toute autorité à ces témoignages de faits qu'on accuse de n'être fondés que sur une induction. J'observe, enfin, que si les anciens ont tous cherché à expliquer le rapprochement des idées par des relations personnelles, c'est qu'il était clair et certain pour eux que le grand mode de la communication des idées, était la communication personnelle et orale ; c'est qu'eux-mêmes sentaient, pour se mettre au courant des doctrines, la nécessité de ces voyages qu'on peut contester dans le détail, mais dont on a tort de nier à priori la réalité historique. Ils étaient, suivant moi, une nécessité du temps, et les Grecs allaient aussi naturellement en Égypte[2] que les Romains allaient à Athènes, et que nos peintres, nos architectes, nos sculpteurs, nos chanteurs et nos musiciens vont à Rome et en Italie.

Je ne refuse donc pas toute autorité aux témoins si nombreux, qui nous racontent avec un accord unanime que Pythagore a visité l'Égypte. Samos, ville maritime, commerçante, industrielle, avait avec ce pays des relations commerciales qu'avait entretenues le tyran Polycrate ; celui-ci donna, même, dit-on,

1. Diog. L., VIII, 3.
2. Nous voyons en Égypte, vers ce même temps, Charaxos, frère de Sappho (Hérodote, II, 134), et Alcée, son contemporain. (Alcæi fragm. 103. Bergk. Strab., I, p. 63). Alcée florissait vers l'Ol. 42 (612 av. J. C.). Sappho, plus jeune, vivait entre les Ol. 38 et 53 (628-568).

à Pythagore une lettre de recommandation pour le roi Amasis[1], qui ouvrait à ce moment même l'Égypte aux aventuriers, aux mercenaires et aux négociants grecs[2]. Dans le grand comptoir qu'il permit aux neuf villes grecques de l'Asie Mineure de fonder et d'habiter à Naucratis, et qui s'appelait l'Hellénion, Samos, comme Milet et Égine, avait un temple séparé et probablement un comptoir particulier[3], comme dans l'Inde les factoreries françaises se distinguent des factoreries anglaises et autres : ce qui annonce des relations commerciales importantes et suivies. Enfin, c'est un marchand de Samos, Xanthès, qui conduit à Naucratis la belle courtisane thrace nommée Rhodopis, qui, plus tard affranchie par Charaxos, venu lui-même à Naucratis pour y faire le commerce de vins, tira parti pour son propre compte de sa beauté, et devint si riche que les Grecs d'Égypte lui attribuaient la construction de l'une des Pyramides[4].

Rien ne me paraît plus vraisemblable que d'admettre le voyage en Égypte de Pythagore, philosophe, peut-être en outre marchand de métaux précieux, d'anneaux-cachets, et de pierres gravées, comme nous sommes obligés d'admettre, sur l'autorité d'Hérodote, celui de la

1. Porphyr., 7, et Diog. L., VIII, 3. Sur l'autorité d'Antiphon, Iamblique, 19, le fait rester vingt-deux ans en Égypte. Fait prisonnier par Cambyse et emmené par lui à Babylone, où il s'instruit de la religion des Mages, après un séjour de douze ans, il revient à Samos à l'âge de cinquante-six ans.

2. Hérod., II, 178 et 179.

3. Hérod., II, 78.

4. Herod., II, 134. Athénée (XIII, 596) l'appelle Δωρική, et mentionne une offrande faite par elle au dieu de Delphes. Cf. Suid., v. Ῥοδωπ. ἀνάθημα. V. M. Grote, *Hist. de la Grèce*, t. V, p. 55.

courtisane Rhodopis, du marchand de vins Charaxos, et du poëte Alcée.

C'est au retour de ces courses, entreprises pour les nécessités de son industrie ou pour satisfaire le besoin plus noble de voir et d'apprendre [1], raison qui d'ailleurs n'exclut pas l'autre, que Pythagore ouvrit dans son pays une école, dans un lieu qu'on appela l'Hémicycle, et qui servit plus tard de salle de séances aux assemblées politiques de Samos [2]. Outre cet enseignement public [3],

1. Φιλομαθίας χάριν, comme dit Strabon, XIV, c. I. Qu'y avait-il appris? qui peut le savoir? Iamblique seul, qui soutient qu'il en avait rapporté la science des choses célestes, probablement l'astronomie, et de plus la géométrie. Il est certain, du moins, que ces voyages ne purent que hâter la maturité de son esprit, développer, étendre, fortifier son génie.

2. Antiphon ap. Porphyr., 9. Iambl., 26.

3. Hérodote, IV. 95, raconte que Zamolxis avait été l'esclave de Pythagore, fils de Mnésarque, un des plus grands sages, οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφίστῃ, qui lui avait enseigné la doctrine de l'immortalité de l'âme. Il paraît démontré que ce nom est celui d'une divinité gète, que la légende a transformée en une personne, pour expliquer par des rapports personnels les rapports supposés ou les analogies réelles des croyances et des idées. Mais la formation de cette légende elle-même ne suppose-t-elle pas que les Grecs de l'Hellespont, qui seuls pouvaient connaître le nom de Zamolxis et de qui Hérodote l'a recueilli, connaissaient également celui de Pythagore? Or, il n'est guère probable qu'il y ait été porté de l'Italie. Il reste à croire que déjà Pythagore s'était fait à Samos et dans l'Ionie, par son enseignement sur la migration des âmes, une renommée que les marchands grecs de l'Asie Mineure allèrent transporter sur les rivages du Pont-Euxin. La tradition met également Pythagore en rapport avec Abaris, et si ce récit a quelque fondement historique, les faits qui y ont donné lieu doivent être rapportés à l'époque où Pythagore habitait encore Samos. (Iambl., 135, 140, 141, qui répète Porphyr., 28.) Il avait donné l'hospitalité au scythe Abaris, prêtre d'Apollon Hyperboréen, qui était venu en Grèce faire une quête pour bâtir un temple. Ce personnage, devin et prophète, qui passait sa vie dans les temples, qu'on ne vit jamais ni boire ni manger, qui écarta par ses prières une peste qui menaçait Sparte, possesseur d'une flèche d'or, grâce à laquelle il voyageait à travers les airs, et dont il

il avait déjà, s'il faut en croire le même auteur, en dehors de la ville une retraite mystérieuse et cachée qu'Antiphon ou Porphyre appelle un antre. C'est là qu'il passait une grande partie de sa vie, dans une méditation solitaire, ou bien avec quelques disciples choisis qu'il initiait à ses pensées les plus intimes ou peut-être à ses secrets desseins.

On ignore combien de temps il resta dans sa patrie, comme aussi pour quels motifs il se détermina à la quitter[1] : les uns prétendant qu'il avait été dégoûté par l'indifférence des Samiens, entraînés par le plaisir et la passion de la richesse loin des études et des sciences[2], les autres soutenant qu'il a fui le joug de plus en plus tyrannique que Polycrate faisait peser sur ses concitoyens[3]. Des relations de commerce déjà longues et

fit présent à Pythagore, vint porter témoignage de la nature miraculeuse de son hôte, qui lui avait montré sa cuisse d'or. Hérodote (IV, 36), qui nous rapporte en en riant les fables concernant Abaris, ne nous parle pas de ses rapports avec Pythagore. Pausanias (III, 13, 2), e borne à dire qu'il vint à Sparte de chez les Hyperboréens.

1. M. Zeller suppose qu'il cherchait pour ses plans de réforme un terrain plus propice que l'ionienne Samos, et que la dorienne Crotone le lui offrit. Cette hypothèse repose sur le caractère dorien de la constitution crotoniate, qui est très-contestable.

2. Iambl., 28, que M. Krische affirme s'appuyer sur Apollonius, ce qui n'est qu'une conjecture. La difficulté pour les professeurs des cours publics d'avoir des auditeurs était déjà si grande, que Pythagore, pour en avoir un, fut obligé de le payer. Il est vrai que le procédé lui réussit et que cet auditeur devint si assidu qu'il ne voulut plus quitter un maître si éloquent, et l'accompagna, seul de tous les Samiens, en Italie. — Cependant cet abandon ne s'accorde guère avec la suite du récit d'Iamblique, qui raconte que Pythagore fut chargé par ses concitoyens de nombreuses magistratures et particulièrement d'ambassades, et que c'est pour se dérober à ces fonctions politiques qu'il quitta sa patrie.

3. Aristox. ap. Porphyr., 9. Strab., XIV, 638, c. 1. C'est à ce moment

intimes, qui s'étaient établies entre Samos et les colonies grecques de l'Italie méridionale[1], le portèrent de ce côté du monde grec : ce qui prouve que ce courant était déjà suivi, c'est qu'au moment où Pythagore se fixait à Crotone, Xénophane, son compatriote, c'est-à-dire Ionien comme lui[2], s'exilant comme lui, venait chercher un asile tour à tour à Zancle, à Catane, et enfin s'établissait sur la côte occidentale de la Lucanie, à Élée, où bientôt se forma, probablement à l'exemple et comme au souffle du pythagorisme, un beau et puissant foyer de spéculation philosophique.

De toutes les colonies grecques qui allèrent porter le commerce et la civilisation, les arts et les sciences parmi les sauvages populations de l'Italie, les plus prospères étaient Sybaris et Crotone, toutes deux sur le golfe de Tarente, toutes deux riches, puissantes, d'abord rivales jalouses, bientôt ennemies implacables, quoiqu'elles fussent également d'origine achéenne. La lutte terrible qui s'éleva entre ces deux états et qui se termina par le désastre et l'anéantissement complet de Sybaris, n'était pas encore engagée, lorsque, l'an 536 avant Jésus-Christ, Crotone vit aborder dans ses murs

que Strabon place le voyage en Égypte et à Babylone. Après une absence dont la durée est indéterminée, Pythagore revient à Samos, où il ne trouve aucune amélioration dans l'état des affaires, et se décide alors à faire voile pour l'Italie. Plutarque (*Placit. Phil.*, I, 3, 23) se borne à dire qu'il quitta sa patrie, τῇ Πολυκράτους τυραννίδ δυσαρεστήσας.

1. Porphyre dit qu'il avait déjà accompagné son père dans un voyage à Crotone; Apulée (*Florid.*, II, 15), que ce fut un Crotoniate nommé Gillus qui le racheta de sa captivité en Perse.

2. Xénophane était de Colophon.

le Samn Pythagore alors âgé de quarante ans[1], et suivant d'autres calculs, de 56 ans[2].

Crotone avait été fondée[3] à l'extrémité occidentale du golfe de Tarente, et près du promontoire Lacinien, dans un lieu célèbre alors par la salubrité de son climat[4], par une colonie d'Achéens de la cité maritime de Rhypæ, chassés par les Doriens du Péloponnèse. La colonie conduite par Miscellus[5], peut être un Héraclide[6], était envoyée par Polydore, roi de Lacédémone et successeur d'Alcamène[7]. Ce fait qui montre un élément dorien dans la population émigrante, joint au culte particulier que reçurent dans la nouvelle ville Apollon le dieu, et Hercule le héros dorien[8], permet de croire que les Doriens avaient conservé quelques droits de suprématie sur la colonie italienne et qu'il pouvait en être résulté un tour particulier, et assez aristocratique, dans les institutions qu'elle se donna. Mais pour ne pas s'exagérer cette influence, il faut se rappeler que cette population

1. Aristox., fragm., 4, *Hist. Græc.*, t. II, p. 272.
2. Iambl. *V. P.* 19.
3. Ol. 5.4 = 755, suivant Strabon et Pausanias; Ol. 17.3 = 710, suivant Denys Hal. (II, 59), et suivant Euseb., *Cod. Ann.*, Ol., 18.1.
4. Plin., *Hist. N.*, segm. 98. Strabon, VI, p. 262. Liban., *Epist.*, p. 386 et 1239. Grote (*Hist. de la Grèce*, t. V, p. 123) fait observer qu'il a bien changé depuis.
5. Strab., VIII, p. 387, c. VII : Ἐκ δὲ τῶν Ῥυπῶν ἦν ὁ Μύσκελλος ὁ Κρότωνος οἰκίστης.
6. Ovid., *Met.*, XV, 15.
7. Pausan., III, 3, 1 : Ἀποικίαν τε ἐς Ἰταλίαν Λακεδαιμόνιοι τὴν ἐς Κρότωνα ἔστειλαν.
8. Ottfr. Müller, *The Dorians.*, t. I, p. 140. Grot., *Hist. de Grèce*, t. V, p. 100. C'était dans le temple d'Apollon, à Crotone, que Philoctète avait déposé les flèches d'Hercule. Aristot., *Mirab. Auscult.*, § 115.

d'Achéens et de Laconiens[1], accrue probablement d'autres aventuriers grecs, se mêla rapidement aux habitants indigènes, et reçut ainsi une infusion considérable d'habitudes, de mœurs et de sang étrangers[2].

Située à l'embouchure du fleuve Æsaros et près du promontoire Lacinien, et s'adonnant avec intelligence et passion au commerce et à la navigation[3], Crotone devint bientôt l'une des plus florissantes et des plus populeuses cités de la Grèce[4]. Sa vaste enceinte était protégée par des murailles dont le développement était de douze milles, et son empire s'étendit bientôt dans toute la largeur de la péninsule de la Calabre, d'une mer à l'autre. La salubrité proverbiale du climat, la richesse des habitants, le goût des exercices physiques et la discipline intelligente qui y était appliquée, avaient fait de Crotone une ville renommée dans les fastes olympiques, et à une seule olympiade sept des vainqueurs se trouvèrent appartenir à l'heureuse et fière cité[5]. Elle n'était pas moins célèbre par la sévérité de ses mœurs, et un penchant marqué pour les sciences physiques et médicales : il s'y forma bientôt, en effet, un groupe de méde-

1. Voir ce qui se passa à la fondation de Locres Épizéphyrienne dans Aristote.

2. Niebûhr., *Hist. Rom.*, t. I, p. 165, en All. Ottfr. Müller.

3. Herodot., VIII, 47. T. Liv., XXIV, 3.

4 Les chiffres donnés par les auteurs à sa population sont si considérables qu'ils ne méritent guère créance.

5. Iamb., 44. On ne peut pas attribuer ces victoires à l'influence de Pythagore; car on les voit se produire dès la 49e Ol., c'est-à-dire avant la naissance du philosophe. Voir, sur les triomphes olympiques des Crotoniates, la force et la beauté de leurs jeunes gens, Cicéron, *de Invent.*, II, 1; Hérodote, V, 7; Diodore de Sicile, XII, 9; Pausanias, VI, c. XIV.

cins dont la gloire balança la renommée des écoles des Asclépiades de Cos et de Cnide[1].

Quel était le gouvernement de cet État, sa forme précise, et ses tendances, c'est ce qu'il est difficile de découvrir dans les récits des biographes et des historiens. On veut absolument que l'origine en partie dorienne de la colonie ait fait pencher la constitution vers un gouvernement aristocratique : tout ce que nous savons, c'est qu'il y avait un conseil de mille personnes[2]; mais que cette assemblée fut exclusivement prise parmi les nobles et les riches propriétaires[3], c'est ce qu'on n'obtient que par les analogies hasardées qu'on tire de l'organisation de ce même sénat des 1000, dans les cités voisines de Locres et de Rhégium[4]. Il est propable que le pouvoir exécutif, quel qu'il fût, était soumis au contrôle et à la surveillance de ce conseil, qui, à ses attributions, joignait une autorité judiciaire[5]. Mais il ne paraît pas exact de dire qu'il décidait souverainement de toutes les affaires sans la participation du peuple : on ne conçoit guère une constitution grecque qui ne fasse sa part, si petite qu'elle soit, à la démocratie, et par conséquent à la puissance des assemblées du peuple. Les Achéens, qui formaient le fond de la population émigrante, avaient institué, dans toutes leurs cités de la Grèce propre, un

1. Menand., de Encom., p. 96 : Ἀθηναίους ἐπὶ ἀγαλματοποιΐᾳ τε καὶ ζωγραφικῇ, καὶ Κροτωνιάτας ἐπὶ ἰατρικῇ μέγα φρονῆσαι.

2. Porphyr., 18, où je lis ἀρχεῖον et non ἀρχαῖον, comme Krische. Iamblique (45 et 260) l'appelle συνέδριον ; Diod. Sic., XII, 9, βουλή et σύγκλητος.

3. Οἱ βέλτιστοι,

4. Ottfr. Müller, *The Dorians.*, t. II, p. 185.

5. Ceci semble prouvé par le fait rapporté par Iambl., 126.

gouvernement dont Polybe atteste la modération et la sagesse, mais dont il constate en même temps, comme Strabon, le caractère démocratique, qui se manifeste à deux traits distinctifs, l'égalité des droits et la liberté de penser et de parler[1]. Il est difficile de croire qu'en s'expatriant, ils n'aient pas emporté ces traditions de la patrie, qui leur en rappelaient l'image morale et le vivant souvenir, d'autant plus que c'est à cette forme de gouvernement démocratique, sage et tempéré, que nous voyons les Crotoniates revenir après le renversement de l'oligarchie aristocratique instituée par Pythagore[2].

Il est vrai que pour rendre Pythagore plus intéressant, sa fin tragique plus sympathique, et ses ennemis plus odieux, on veut qu'il ait trouvé la constitution de Crotone déjà aristocratique, et qu'il n'ait fait que la maintenir et faire cesser les discordes civiles qui l'ébranlaient. On se fonde sur deux choses : le respect des lois existantes que recommandaient expressément les pythagoriciens[3], et en second lieu une réponse des principaux de l'Ordre à une demande de révision de la constitution établie. Lorsque le parti populaire demandait : 1° la faculté pour tous les citoyens d'arriver aux magistratures et emplois publics ; 2° la responsabilité réelle et effective des magistrats devant les comices du peuple ; 3° le droit pour

1. Polyb., II, 38 : τῆς ἰσηγορίας καὶ παῤῥησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας. Strab., VIII, c. VII, p. 219. Tauchn. : « De Tisamène jusqu'à Ogygès ils eurent un gouvernement monarchique, εἶτα δημοκρατηθέντες, τοσοῦτον ηὐδοκίμησαν περὶ τὰς πολιτείας....

2. Strab., l. l.... Ὥστε τοὺς Ἰταλιώτας, μετὰ τὴν στάσιν πρὸς τοὺς Πυθαγορείους, τὰ πλεῖστα τῶν νομίμων μετενέγκασθαι παρὰ τούτων συνέβη.

3. Porphyr., 42 : τοὺς νόμους μὴ λυμαίνεσθαι.

tous les citoyens de faire partie de l'assemblée, ἡ ἐκκλησία, les pythagoriciens, Alcimachus, Dimachus, Méthon, Démoclidès, résistèrent, se fondant sur ce qu'il était funeste de renverser une forme de gouvernement toute nationale, ou transmise par les ancêtres, τὴν πάτριον πολιτείαν καταλύειν[1]. Krische tire de cette réponse la preuve que le gouvernement de Crotone était déjà, avant l'arrivée et l'influence de Pythagore, entre les mains des grands. Mais c'est aller bien vite sur la pente des inductions : car c'est supposer que la réponse des pythagoriciens était fondée, et c'est ce qui n'est, ni dans le récit ni dans les réflexions qu'il fait naître, exprimé ou sous-entendu. On pourrait dire, au contraire, que certains détails donnés par Iamblique nous amènent à une conclusion très-opposée. Iamblique, en effet, nous peint Pythagore exerçant soit par lui même, soit par l'Ordre qu'il fonde, une influence privée et une action politique, κοινῇ τὴν πόλιν οἰκονομεῖν[2]. Tant que dura la paix, tant que Pythagore fut là, la constitution de l'État qui avait été établie depuis son arrivée, μετὰ τὸν συνοικισμὸν κεχρονισμένη, quoique peu goûtée, avait subsisté. Mais à la prise de Sybaris, Pythagore s'éloigne : c'est l'occasion d'un soulèvement du parti populaire qui triomphe. De ce résumé il résulte que l'arrivée de Pythagore avait été la cause d'un changement dans la constitution de l'État, puisque c'est de là qu'on la date, μετὰ τὸν συνοικισμὸν κεχρονισμένη.

Tous les historiens attestent que Pythagore exerça une

1. Iambl., 254, 255.
2. Id., 254.

grande action sur la politique intérieure et étrangère de sa ville adoptive[1] : il avait donc dû changer beaucoup de choses, et ces changements qu'on avait d'abord supportés et qui commençaient à déplaire, avaient un caractère tout à fait aristocratique[2]. Ne voit-on pas que ce serait singulièrement diminuer son rôle, que de contester cette influence, d'ailleurs unanimement attestée?

Pour soutenir sa politique, les pythagoriciens prétendent que c'est l'ancienne constitution de l'État : mais leur argument ne persuade personne; et j'incline à croire que c'est par la raison qu'il n'était pas exact. Quant à cette autre objection qu'on tire de sa recommandation de ne pas changer les lois, elle me touche peu. Les réformateurs ne se piquent pas d'être conséquents. Ceux qui ont commencé par violer la loi, parce qu'elle les empêchait d'arriver au pouvoir, quand ils ont réussi à le prendre, sont les plus ardents à recommander le respect de la loi actuelle, parce qu'elle doit le leur conserver, et l'obéissance au gouvernement établi, depuis que ce sont eux qui se sont établis dans le gouvernement. Le soulèvement populaire, dont nous aurons à raconter l'histoire, est dirigé contre Pythagore; c'est contre lui, contre le régime politique qu'il représente, que se portent les violences et les colères. C'est donc lui qu'on considérait comme l'auteur de cet état de choses, et nous avons tout lieu de conjecturer que, antérieurement à lui, une autre tendance avait régné dans le

1. Cic., *Tuscul.*, V, 4 : « Exornavit eam Græciam, et privatim et publice, præstantissimis et institutis et artibus. »

2. Diog. L., VIII, 3 : .... Ὥστε σχέδον ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν.

gouvernement de Crotone, et qu'une démocratie modérée en était la loi, comme dans les autres cités achéennes, quand il y aborda[1].

C'était alors, nous l'avons déjà dit, un homme d'une quarantaine d'années, d'une grande taille, plein de grâce et de distinction dans la voix, dans la physionomie, dans toute sa personne[2], unissant à une beauté de visage qui le fit d'abord comparer, puis confondre avec Apollon[3], une gravité austère qui ne se permettait jamais le rire, ni la conversation enjouée, ni la plaisanterie[4]. Doué d'une rare éloquence, d'un beau génie, rempli d'une science profonde, étendue, sévère, qu'il avait puisée dans les livres et les entretiens des sages et dans le commerce des hommes[5], Pythagore essaya de réaliser dans Cro-

1. C'est également l'opinion de M. Grote; mais j'ai contre moi tous les Allemands, K. Hermann, Krische, Zeller, Prantl, Bernhardy.

2. Dicearch. ap. Porphyr., 18 : Ἀνδρὸς πολυπλάνου τε καὶ περιττοῦ καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τυχῆς εὖ κεχορηγημένου (τήν τε γὰρ ἰδέαν εἶναι ἐλευθέριον, καὶ μέγαν, χάριν τε πλείστην, καὶ κόσμον, ἐπί τε τῆς φωνῆς καὶ τοῦ ἤθους καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἔχειν.)

3. Diog. L., VIII, 11 : σεμνοπρεπέστατος. Apul., *Florid.*, II, 15 : « Pulchritudine apprime insignis. » Apulée décrit une statue d'une beauté merveilleuse, qu'on admirait à Samos, et qu'on croyait, mais à tort suivant lui, être celle de Pythagore. M. Rathgeber (*Grossgriechenl. u. Pythag.*, p. 603) prétend avoir trouvé au musée de Naples une tête de bronze, qu'il affirme être le portrait authentique de Pythagore; œuvre de Lysippe, cette tête reproduisait un modèle qu'avait dû laisser de son fils le peintre et graveur Mnésarchos, comme le père de M. Rathgeber, artiste aussi, a voulu laisser à la postérité l'image de son fils. Ce rapprochement est de M. Rathgeber, et il peint sur le vif la modestie particulière à la race germanique.

4. Diog. L., VIII, 20.

5. Héraclite (Diog. L. IX, 5) dit de lui, dans un esprit critique, qui relève la valeur de l'éloge : Ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην. Ainsi voilà attestés presque par un contem-

tone un plan systématique, un idéal de vie, une réforme morale, religieuse et politique qu'il avait sans doute conçue antérieurement. Sa tentative fut d'abord couronnée d'un plein succès. Quel qu'ait été postérieurement le caractère de l'enseignement pythagoricien, on ne peut admettre que la prédication, grâce à laquelle Pythagore acquit à Crotone une si puissante influence, ait été secrète et n'ait agi que sur un petit cercle d'intimes et d'élus. S'il faut en croire ses plus anciens biographes, il ébranle la foule, et opère sur ses sentiments et ses mœurs une révolution magique : il a le don de charmer les âmes[1]. C'est un apôtre éloquent et persuasif de la sagesse et de la vertu[2]. Son premier discours, j'allais dire son premier sermon, convertit deux mille citoyens[3]. Déjà le sénat des mille était tout à lui. Bientôt et du consentement, sur l'invitation même des magistrats, il s'adresse à la jeunesse, qu'il ramène à la modération et qu'il détourne des faux et funestes plaisirs. Il réforme avec non moins de succès l'éducation de l'enfance, et, chose nouvelle dans l'histoire de la société grecque, et on peut dire, de la société, il ne dédaigne pas de comprendre, dans son plan de réforme universelle, les femmes, auxquelles il fait des conférences pu-

porain, 1° ses nombreux voyages ; 2° ses études dans les livres (συγγραφάς); 3° son génie ; 4° sa science étendue et forte (πολυμαθίη), et en même temps les effets funestes de tant d'heureuses qualités (κακοτεχνίην).

1. Ἐψυχαγώγησε. Dicearch. ap. Porphyr., 18. (*Fragm. Hist. Græc.*, t. II, p. 244. Porphyr., 20 : εἰς πάντας ἑαυτὸν ἐπέστρεψεν.

2. Justin., XX, 4 : « Populum in lasciviam lapsum auctoritate sua ad usum frugalitatis revocavit : laudabat quotidie virtutem. »

3. Nicomach. ap. Porph., 20.

bliques[1]. Les légendes merveilleuses qui de bonne heure entourent sa vie et sa mémoire et qui le transforment en un être divin et même en un dieu[2], attestent combien son influence a été puissante et de quelle autorité, de quel ascendant il a joui[3]. Le misanthrope Timon reconnaît cette magique puissance de transformation, de réformation morale opérée par sa vertu, sa science et son éloquence :

Πυθαγόρην τε γόητος ἀποκλίναντ' ἐπὶ δόξας
Θήρῃ τ' ἐπ' ἀνθρώπων, σεμνηγορίης ὀαριστήν[4].

Il n'enseigne pas : il guérit les âmes[5].

Il est évident que son mode d'action a dû être populaire, puisqu'elle s'est étendue à toutes les couches de la population. Il ne s'est pas borné à une réforme de la morale sociale et privée: il entreprend également, ce qui était presque une conséquence nécessaire, une réforme politique. Nous pourrions le conjecturer avec certitude de l'examen des principes de l'institut qu'il fonda, et où la science politique occupe une place im-

1. Dicearch. ap. Porph., 19 : γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη.

2. Le fleuve du Caucase ou de Cosa lui adresse la parole; il est tantôt Apollon Hyperboréen, tantôt le fils de Mercure. Il a le don de l'omniprésence, et on le voit à la même heure à Métaponte et à Tauroménium. Ap. Porphyr., 27 et 28. Diog. L., VIII, 11. Æl. *Hist. V.*, II, 26.

3. Alcidamas, dans Arist. (*Rhet.*, II, 23) : Ἰταλιῶται Πυθαγόραν ἐτίμησαν. D'après Plutarque (*Num.*, c. VIII), et d'après Pline (*Hist. nat.*, XXXIV, 6), on lui aurait élevé une statue à Rome, comme au plus sage des Grecs.

4. « Pythagoramque ad præstigiatoris famam inclinantem alliciendis hominibus, magniloquum sodalem. » On trouve plusieurs leçons de ces deux vers. Conf. Diog. L., VIII, 36.

5. Æl., *Hist. V.*, IV, 17 : οὐ διδάξων, ἀλλ' ἰατρεύσων.

portante; mais nous n'en sommes pas réduits à des conjectures. Les faits attestent que l'entreprise qu'il tenta avait un caractère et un but politiques, en même temps que moraux; car les anciens ne séparaient pas ces deux points de vue, qu'on est peut-être aujourd'hui trop porté à isoler.

En effet, on lui offre la présidence du conseil, et bien qu'il la refuse, le fait seul qu'on la lui propose prouve déjà l'influence politique de Pythagore. Il donne des lois aux cités de l'Italie[1]. Par lui-même et ses adhérents, il met en pratique la plus parfaite politique et organise l'aristocratie, c'est-à-dire le meilleur gouvernement ou plutôt le gouvernement des meilleurs[2], en prenant les mots dans le sens de leur étymologie, qui ne répond pas toujours à la réalité et à la vérité des choses. Mais cette aristocratie, ce gouvernement des bons, n'est pas une tyrannie pure : ce n'est même qu'un à peu près de l'aristocratie, comme s'exprime Diogène, σχέδον, un gouvernement modéré, quoique penchant vers la forme aristocratique. Si l'on pouvait attribuer quelque autorité historique aux fragments d'Archytas, et si l'on avait le droit de considérer les maximes politiques du philosophe de Tarente comme appartenant à Pythagore, nous serions même conduits à reconnaître qu'il cherchait ce milieu juste entre la licence et l'anarchie, qui garantit à la fois l'ordre, qui n'est qu'un mensonge sans la liberté, et la liberté, qui n'est qu'un autre mensonge

1. Diog. L., XIII, 2 : Νόμους θεὶς τοῖς Ἰταλιώταις.
2. Id., *id.* : Ὠκονόμουν ἄριστα τὰ πολιτικά, ὥστε σχέδον ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν.

sans l'ordre [1]. Mais là même nous voyons percer ce rêve du prince parfait, du tyran juste, sage et modéré, dont ne s'affranchira pas l'esprit de Platon, de ce prince, qui est le pasteur et non le boucher de son troupeau [2]. C'est là une idée et une métaphore que ne goûtaient pas les Grecs. Ils n'ont jamais cru que leurs magistrats fussent d'une autre espèce qu'eux-mêmes et qu'ils se trouvassent réduits vis-à-vis d'eux à la condition d'un troupeau qu'on mène paître et qui n'a qu'à remercier si on le conduit dans un gras pâturage. Je ne pense pas que Pythagore ait jamais eu ces outrecuidants desseins, et cette comparaison même du prince et du berger, qui établit entre le magistrat et les citoyens la distance infinie qui sépare l'homme de la brute, a un air si oriental et répond si parfaitement aux principes de la monarchie asiatique, qu'elle suffit à M. Gruppe pour rejeter l'authenticité des fragments attribués à Archytas, et pour en faire descendre l'origine plusieurs siècles après l'ère chrétienne.

Mais sans aller jusqu'à concevoir et à proposer, comme la meilleure forme politique, le gouvernement absolu d'un seul, Pythagore, qui avait vu l'Orient et avait habité l'Égypte, avait pu être, comme le furent beaucoup de ses compatriotes, séduit par cet ordre matériel, garanti par une obéissance passive, silencieuse, sans limite, et dont le calme et l'immobilité étaient si opposés aux orages des libres délibérations populaires et aux agitations tumultueuses des républiques alors naissantes.

1. Fragm. Archyt. : Ἐκ τοῦ περὶ νόμου. Stob., *Floril.*, XLIII, 129, 132, 133, 134, et Id., XLVI, 61.

2. Stob., *Floril.*, XLVI, 61 : ποιμένα μισοπρόβατον.

Il était tout naturel qu'il cherchât à faire entrer, dans la constitution de Crotone ou dans la pratique des lois existantes, s'il ne crut pas devoir ou pouvoir les changer, ces principes de stabilité, d'autorité, de discipline, de force, que l'on confond encore si souvent avec l'idée de l'ordre; or, on sait quelle importance eut pour lui cette idée qui fait, comme nous le verrons, le caractère original et le mérite éminent de sa conception philosophique. Si on transporte, comme on est légitimement et naturellement poussé par l'induction à le faire, si on transporte à sa conception politique les idées qui président à l'organisation de l'institut qu'il fonda et aux maximes comme aux pratiques qui y règnent, nous y reconnaîtrons, avec l'influence de l'idée philosophique de l'ordre, les principes des institutions doriennes qui le confondent avec la discipline extérieure. Comme elles, Pythagore se propose, dans la constitution, d'établir entre tous les membres de l'État une communion, une union intime, comme celle d'une famille. L'esprit aristocratique domine également ses institutions. On en aperçoit le signe manifeste dans les repas communs, dans une vie qui doit être, en partie au moins, consacrée aux affaires publiques; dans la sévérité de la discipline morale, le règlement minutieux de l'emploi de chaque heure du jour, l'influence des pratiques extérieures, dans l'éloge de la beauté et de l'utilité morale de l'obéissance, dans la suppression de l'initiative et de la liberté individuelles; car toute la vie du pythagoricien est soumise, dans le plus grand détail, à la raison supérieure et à la volonté souveraine du maître ou magistrat, dont la parole fait loi et même fait la loi : αὐτὸς ἔφα.

La communauté des biens, si elle a été, ce dont je doute, une mesure politique, même en la supposant exclusivement appliquée aux Frères de l'Ordre, aurait encore son modèle dans le système dorien d'égaliser les lots de terre. Il ne faut pas se faire illusion : il y a une idée communiste et socialiste dans l'organisation de l'État dorien, et cette idée je la retrouve dans la conception politique et sociale, dans l'organisation de la cité et de la société telle que l'a rêvée Pythagore. Mais ce qui élève la pensée pythagoricienne au-dessus de ce communisme grossier et qui la sépare du système dorien fondé uniquement sur la discipline de la force et la force de la discipline, c'est d'avoir cherché à rattacher l'idée politique à une idée scientifique, et d'avoir voulu faire de la société humaine comme une image affaiblie, comme un pendant en petit du monde et de l'univers, dont il fallut alors donner une explication rationnelle et scientifique.

Pour Pythagore, nous le verrons, tout est ordre et harmonie; Apollon, le dieu de la lyre, de la beauté, de la lumière, et aussi le dieu de l'harmonie, est le dieu pythagoricien[1]. La vie, et non-seulement la vie morale, mais la vie dans son principe et sa substance, l'âme est une harmonie; l'intelligence n'est qu'une harmonie du sujet et de l'objet ; le monde entier n'existe que par l'harmonie, n'est qu'une harmonie, et Dieu lui-même, à la fois cause et substance, l'Un Premier, n'est encore que l'harmonie suprême, l'harmonie du pair et de l'impair, de l'unité et de la pluralité, en un mot, l'accord dans l'unité des dissonances, des différences, des

1. Iambl., 8.

contraires. En un mot l'ordre n'est pas pour Pythagore uniquement un rapport : il est l'essence des choses, et de toutes choses. Il est donc l'essence de l'État. Où il n'y a pas d'ordre, il n'y a rien, rien qu'une matière informe, le chaos. La cité où il n'y a pas d'ordre ne présente donc qu'un chaos social informe, un tourbillon aveugle emporté par la violence, et qui, avec l'ordre, fait disparaître la liberté[1].

On comprend qu'en appliquant ces idées générales à la politique pratique, Pythagore put considérer comme une servitude cette orageuse liberté démocratique, ces débats passionnés de la place publique qui dégénéraient souvent en violences, et qui, transformant les partis en factions, ensanglantaient les cités libres. Ce n'est que de cette façon qu'on peut interpréter ce que dit Porphyre[2] littéralement reproduit par Iamblique[3] : Pythagore, suivant eux, parvint à supprimer dans toutes les villes de Sicile et d'Italie où pénétra son influence, l'esprit de faction et de discorde[4] : il rétablit partout l'autorité des lois, l'union et l'harmonie, en quoi consiste la perfection de l'état politique[5]. Il décide un tyran sicilien à abdiquer son pouvoir usurpé, et à renoncer à ses richesses

1. C'est encore ainsi que Platon entendra la liberté (*De legg.*, III, 701, d, et 693, b). Aristote critique vivement cette notion. Voir Patrizzi *Perip. Discuss.*, p. 350.

2. Porphyr., 22.

3. Iambl., 33 et 34.

4. Iambl., 34 : Ἀνεῖλε δὲ ἄρδην στάσιν καὶ διχοφωνίαν, et 214 : Τὴν παρανομίαν παύων ὕβριν τε καταλύων.

5. Id., *id.* : Πολιτεία δὲ βελτίστη καὶ ὁμοδημία.... Id., 130, 175, 205. Stob., *Floril.*, t. II, p. 110. Heer. Il n'y a pas de plus grand mal pour un État que l'anarchie : tel est le principe de la politique pythagoricienne.

mal acquises : il souffle à toutes les villes un esprit généreux d'indépendance et de liberté, soit par lui-même soit par ses adhérents, et de sujettes qu'elles étaient les unes des autres, les rend toutes indépendantes et libres[1]. Ce n'est pas seulement par une prédication éloquente, et l'ascendant personnel de son caractère, de sa science et de sa vertu que Pythagore cherche à opérer ces réformes politiques et sociales : c'est par une organisation légale[2]. C'est par l'État, et par la constitution politique, que doit être réalisé ce rêve d'une société parfaite, cette union intime de la cité, qui fera de tous ses membres autant de frères. L'État parfait repose sur trois choses :

La morale, la vertu, dont la première est l'amitié, qui veut que tout soit commun entre amis, quel que soit d'ailleurs le sens qu'il faille attacher à cette maxime. La religion est la seconde, et la science la troisième et la plus haute de ces conditions[3].

1. Porphyr., 22 : Ἃς κατέλαβε πόλεις δεδουλωμένας ὑπ' ἀλλήλων.... ταύτας φρονήματος ἐξελευθερίου πλήσας, διὰ τῶν ἐφ' ἑκάστης ἀκουστῶν αὐτοῦ, ἀνεῤῥύσατο καὶ ἐλευθέρας ἐποίησε. On voit ici : 1° qu'il ne s'agit pas de libertés intérieures, mais d'indépendance, d'autonomie nationale ; 2° que les Synedria pythagoriciens exerçaient une influence politique ; 3° qu'ils s'étaient propagés rapidement et répandus fort loin. Mais Iamblique, 214, donne un autre tour aux faits attribués à Pythagore, qui, suivant lui, « détruit les tyrannies, rétablit l'ordre dans les États troublés, et la liberté dans les villes tombées en esclavage, ἐλευθερίαν τε ἀπὸ δουλείας ταῖς πόλεσι παραδιδούς. »

2. Porphyr., 21 : Αἷς καὶ νόμους ἔθετο. Il est évident que cela n'exclut pas l'influence personnelle. Aussi Porphyre raconte que deux mille citoyens de Crotone renoncèrent à leur vie habituelle, convertis par son éloquence, et se réunirent pour vivre ensemble, avec leurs femmes et leurs enfants, après avoir mis tous leurs biens en commun. Il est clair que l'Ὁμακοῖον pythagoricien n'est pas sans analogie avec le Phalanstère de Fourier, ou un couvent des Frères Moraves.

3. Iambl., 32.

Pythagore voulant agir à la fois personnellement sur les imaginations et les esprits, et aussi par des dispositions législatives d'une manière plus générale, dut chercher des moyens d'accroître son influence, et d'ajouter à l'autorité de sa parole et de son caractère. Quelques-uns ne sont pas à l'abri de tout reproche.

Sur le témoignage d'Hermippe, Diogène raconte que Pythagore ayant fait répandre le bruit de sa mort, se retira dans un endroit secret connu de sa mère seule[1], et où elle lui faisait parvenir les nouvelles exactes des événements qui se passaient à Crotone. Puis un jour, il apparut au milieu de ses disciples, maigre et pâle, leur disant qu'il revenait des enfers, et, pour leur en donner une preuve, il leur fit très-exactement le récit des faits que lui avait fait connaître sa mère. A cette résurrection miraculeuse d'un maître bien aimé, les disciples fondirent en larmes, le proclamèrent un dieu et, l'adorant comme tel, voulurent que leurs femmes elles-mêmes reçussent ses divins enseignements[2]. Ce sont elles qu'on nomme les femmes pythagoriciennes[3]. Il y a bien, dans ce récit, une couleur chrétienne qui en rend l'authenticité suspecte : le rôle des femmes pythagoriciennes, ressemble trop à celui des Saintes Femmes du Nouveau Testament : et le récit de l'apparition de Pythagore paraît calqué sur celui de la résurrection du Christ ; mais deux choses, suivant moi, parlent en faveur de de l'authenticité : la première, c'est que Diogène cite

1. Il était donc venu de Samos avec sa famille.

2. Josèphe (c. *Apion.*, 1, 22) rapporte, d'après Hermippe, qu'il avait commerce nuit et jour avec l'âme d'un de ses disciples, et que ce fut ce disciple qui lui prescrivit certaines règles de vie.

3. Diog. L., VIII, 41.

son auteur, Hermippe, qui vivait 200 ans avant notre ère; la seconde, c'est que cet historien révèle lui-même la supercherie et l'imposture du héros de l'aventure, et n'hésite pas à nous le montrer comme un charlatan.

Le récit fait par lui-même de ses incarnations successives, dont il avait conservé le souvenir[1], celui de la descente aux enfers, où il vit les ombres d'Homère et d'Hésiode[2], punies de cruels supplices pour avoir profané, par des fictions mensongères, la majesté sacrée des dieux, les légendes[3] qui lui attribuaient une naissance divine, une cuisse d'or, la faculté surnaturelle de guérir, à l'aide d'incantations magiques, les corps et les âmes malades, de converser avec les animaux, et même avec les fleuves, de dompter par la parole les bêtes féroces[4], d'être présent à la fois en plusieurs lieux, d'entendre l'harmonie des sphères qui se dérobe aux oreilles grossières des simples mortels[5], le don de prophétie qu'il exerce plusieurs fois, l'épithète de γοήτης, que lui applique avec une intention railleuse le satirique Ti-

1. Diog. L., VIII, 4, qui cite en témoignage Héraclide du Pont. Porphyr., 26 et 45. Iambl., 63. Aul.-Gelle, IV, 11, qui ajoute, d'après Cléarque et Dicéarque, à la série des existences antérieures de Pythagore, celle d'une courtisane célèbre par sa beauté.

2. Diog. L. VIII, 21, d'après Jérôme de Rhodes. Ces descentes aux enfers (κατάβασις εἰς Ἅδου) étaient fréquentes dans les livres orphiphes. Clément d'Alex. (*Strom.*, I, 333, a) cite un ouvrage du pythagoricien Cercops sous ce titre.

3. Ce côté merveilleux de son histoire nous est rapporté par Ælien, II, 26; Apollon. (*Mirabil.*, c. VI), qui citent pour leurs auteurs Aristote, le fils de Nicomaque; Plutarque, *Num.*, 8. Diog. L., VIII, 11. Porphyr., 28. Iambl., 90, 134.

4. Porph., 30. Iambl., 65. Simpl., *In Aristot. de Cælo*, 113. Schol. Bekk., 426, b, 1.

5. Plut., *Num.*, 8.

mon[1], tout prouve qu'il n'a pas négligé ce mode d'action, d'autant plus nécessaire à son entreprise qu'il ne pouvait l'accomplir qu'en entraînant et la foule et les femmes, sur lesquelles le merveilleux exerce une influence et un prestige également puissants, parce que seul il répond au caractère indéfini de leurs sentiments et de leurs désirs vagues, obscurs, irréfléchis, mais généreux, passionnés, profonds.

Mais il ne se contenta pas de ces moyens équivoques, τερατώδεις μηχανάς, comme les appelle Plutarque[2], qui, grâce à la faiblesse de l'esprit humain, lui furent peut-être plus utiles que sa vertu et son éloquence, il usa d'un moyen plus avouable et non moins efficace.

A côté des pouvoirs légaux, il organisa un pouvoir nouveau qui les dirigea et les domina: ce fut une société d'un peu plus de 300 membres[3], choisis on ne sait de quelle manière, qui formèrent une espèce d'Ordre politique, religieux, scientifique dont il fut le chef

1. Il prédit des tremblements de terre, des tempêtes, des inondations. Porphyr., 29. Il a aussi sa pêche miraculeuse. Id., 25: « Ce n'est plus un homme, c'est un être intermédiaire entre l'homme et la divinité, et pour quelques-uns c'est même un dieu, Apollon Pythien ou Hyperboréen. » Empédocle célèbre son génie en des termes qui sentent aussi l'enthousiasme et presque l'idolâtrie. (Fragm. v. 427.)

« C'était un homme d'une science profonde et du plus vaste et du plus puissant génie, versé dans tous les arts et toutes les sciences. Lorsqu'il tendait les forces de son esprit, son regard pénétrait et voyait chacune des choses innombrables qui se manifestent dans une suite de dix, de vingt générations. » Ces vers sont cités par Porphyr., 30; Iambl., 67. Les deux derniers seulement, par Diogène (VIII, 54), qui dit que quelques auteurs les rapportent à Parménide, ce qui ne nous permet pas de les interpréter dans le sens d'une science miraculeuse et surnaturelle qui n'a pas été prêtée au philosophe d'Élée.

2. Plut., *Num.*, 8.

3. Polyb., II, 38: Συνεδρία. Iambl., 254: ἑταιρειαν.

avoué ou secret. Ces sociétés appelées en grec Συνεδρία, Ἑταιρεῖαι, se répandirent de Crotone, où était la société mère, dans presque toutes les villes de la Grande Grèce, où elles exercèrent une puissante action politique[1]. Les membres de chacun de ces clubs ou couvents affiliés, appartenant surtout à la classe noble et riche[2], liés par une communauté de principes moraux, de pratiques religieuses et de sacrifices, soumis à un même genre de vie[3], et peut-être à un même costume, s'engageaient, envers le Maître et envers l'Ordre, par un serment solennel et terrible, à un secret absolu[4], comme on le pratiquait dans l'initiation des mystères[5]. Déjà séparés du reste de leurs concitoyens par la sévérité de leur vie minutieusement réglée, et peut-être par l'habit, -- ce qui ne s'accorde guère avec l'idée d'une société secrète, — ils avaient cependant des signes de reconnaissance, des formes particulières de s'aborder et de se saluer, des espèces de jetons où étaient dessinées des figures symboliques de géométrie, par exemple, le pentagramme ou pentalpha[6], lesquels ne pouvaient leur être utiles qu'au cas où on les sup-

1. Iambl., 254 : Κοινῇ τὴν πόλιν οἰκονομεῖν.

2. Iambl., 254 : Ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἀξιώμασι καὶ ταῖς οὐσίαις προέχοντας. Plut. (*Philosoph. cum princip.*, I) : Πρωτεύοντας Ἰταλιωτῶν.

3. Qui, en les unissant entre eux, les distinguait et les séparait même de leurs concitoyens. Justin., XX, 4 : « Separatam a ceteris civibus exercerent. » Iambl., 255 : Τὰ πολλὰ.... ἰδιασμὸν εἶχε περὶ τοὺς ἄλλους.

4. Iambl., 254, 260. Luc., *Vitar. Auctio*, c. 6. Diog. L., VIII, 3. Justin, XXX, 4 : « Sodalitii juris quodam sacramento nexi. »

5. Herod., (I, 81) identifie les mystères pythagoriciens, égyptiens d'origine, avec les orphiques et les bachiques, qu'il qualifie tous du même terme : τούτων ὀργίων.

6. Schol. Aristoph., *ad Nub.*, 611. Ὡ συμβόλῳ πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο. Luc., *de Lapsu*, § 5. Iambl., 237 et 238.

pose confondus extérieurement avec les citoyens, et cachant avec soin le lien qui les unissait[1].

Ces sociétés politiques, soumises à la discipline du serment, qui les engageait sans doute à autre chose qu'au secret, et par exemple, à l'obéissance envers le supérieur, et à l'amour envers tous les frères, ne sont pas un fait accidentel, étonnant ou même rare dans les États grecs. Thucydide les mentionne comme puissantes et nombreuses à Athènes[2], et Platon y fait allusion[3]. Ce qui distingue l'organisation de l'Ordre pythagoricien, c'est son triple caractère : politique, comme les premières, il a en outre pour objet un idéal de vie religieuse et morale, d'une part, spéculative et intellectuelle de l'autre. Au lieu d'être une entente, et comme un comité de citoyens qui se réunissent pour s'aider mutuellement de leur argent, de leur influence, de leur talent dans la poursuite d'un but politique, par exemple : la brigue des magistratures, l'attaque et la défense dans ces grands procès si fréquents chez les anciens, Pythagore, sans négliger ce but, en a poursuivi un plus noble, plus généreux et plus magnanime. L'Ordre est voué à la pratique de la vertu et à la recherche de la science. C'est à la fois une société politique comme le seraient les Jacobins; un couvent de moines aspirant à la perfection religieuse et morale; une académie de musique, une académie des sciences et une école de philosophie. C'est là qu'on surprend la

1. On peut cependant en admettre encore l'usage utile, quand ils voyageaient. C'était des signes franc-maçonniques.

2. Thucyd., VIII, 54 : Συνωμοσίαι ἐπὶ δικαῖς καὶ ἀρχαῖς οὖσαι.

3. Plat., *Theæt.*, 173, d : Σπονδαὶ δὲ ἑταιρείων ἐπ' ἀρχάς. Conf. Hüllmann, *de Atheniensium* συνωμοσίαις.

grandeur de l'effort et de la conception de l'œuvre de Pythagore : il tente une réforme de l'État et de l'individu, et une réforme complète de l'un et de l'autre ; c'est par ce caractère haut et grand, par cette espérance chimérique et héroïque de réaliser dans la vie privée et la vie publique, un idéal de perfection scientifiquement déterminé, que le pythagorisme enleva les âmes, particulièrement les jeunes gens et les femmes[1], qui s'éprennent avec passion quand on fait briller à leurs yeux la vision enchanteresse de l'infinie perfection. Il est surtout un fait sur lequel on ne saurait trop insister : nous voyons dans cette tentative de réorganisation sociale systématique, les femmes appelées à une vie et à une activité religieuses ; ce n'est pas ce qui nous doit frapper le plus : car nous savons qu'elles jouaient un rôle important dans les sacerdoces des cultes antiques, et surtout dans les mystères. Mais nous voyons Pythagore établir, instituer des réunions de femmes : σύμβολος γυναικῶν κατεσκευάσθη[2]. Il ne s'agit plus ici de cette vie en commun, que s'entendirent à mener plus de deux mille citoyens avec leurs femmes et leurs enfants[3] : il s'agit d'une œuvre de conversion et d'éducation spéciales, où le Maître donne séparément à des femmes les

1. On voit à chaque instant, dans Iamblique et Porphyre, la preuve de ce soin particulier d'agir sur les enfants, les jeunes gens et les femmes, par ex. : Porphyre, 19 : Ἐψυχαγώγησε διαλεχθεὶς τοῖς νεοῖς.... μετὰ δὲ ταῦτα τοῖς παισὶν, εἶτα ταῖς γυναιξίν.

2. Porphyr., 19.

3. Porphyr., 20 : Ὁμακοῖον. Iambl., 30, répète le mot sous la forme ὁμακοειόν, qu'il interprète par le mot bien moderne de κοινοβίους (29), cénobites. Je douterais fort de la réalité historique du fait, s'il n'avait pour garant Dicéarque, très-antérieur au christianisme. Y a-t-il là une influence juive, une imitation de la vie essénienne ?

enseignements nécessaires à la pratique des vertus et des devoirs[1] de leur sexe. Le fait que les femmes pythagoriques se sont occupées des questions philosophiques est prouvé par les ouvrages mêmes qui leur sont, à tort ou à raison, attribués, et prouve à son tour que la philosophie et les sciences étaient comprises dans le cercle d'études imposées par le fondateur à ces Bénédictines de l'antiquité païenne. Les femmes sont pour la première fois appelées à une vie politique et intellectuelle, et elles ont leur place et leur rôle dans le premier essai d'une philosophie scientifique, et dans la première tentative de réorganisation sociale qui eut lieu chez les Grecs.

L'Ordre pythagorique fit-il partie du gouvernement officiel ? fut-il un rouage du nouvel organisme politique adopté sous l'influence de Pythagore ? Il semble à peu près certain que non ; car les membres en sont accusés plus tard d'affecter de se séparer de leurs concitoyens, et de former, pour ainsi dire, une société secrète[2], en conspiration permanente contre la démocratie[3].

Les détails donnés par Iamblique semblent prouver que leur action sur le sénat n'était pas ouverte, constitutionnelle, officielle, publique, mais n'était qu'une influence personnelle, extra-officielle et pour ainsi dire latente.

L'Ordre n'est pas sans analogie avec l'institut des Jé-

1. Justin, X, 4 : « Matronarum quoque separatam a viris et puerorum a parentibus doctrinam *frequenter* habuit. »

2. Justin, XX, 4 : « Quum.... separatam a ceteris civibus vitam exercerent, quasi cœtum clandestinæ conjurationis haberent. »

3. Iambl., 260 : τὴν φιλοσοφίαν.... συνωμοσίαν κατὰ τῶν πολλῶν.

suites, comme l'a justement remarqué M. Grote, et il a eu comme lui ses adhérents extérieurs, οἱ ἔξω : il est une organisation des influences destinées à faire entrer dans l'ordre pratique et dans la réalité, une conception sociale, politique, obtenue à priori par la spéculation, et dont il est lui-même l'image visible et la réalisation la plus parfaite.

A plus forte raison devons-nous croire que Pythagore lui-même n'exerça pas des magistratures politiques. Valère Maxime raconte que les Crotoniates le prièrent avec instance de donner ses conseils à leur sénat : « ut senatum ipsorum consiliis suis uti pateretur[1]. » Mais cela veut-il dire qu'ils lui offrirent la présidence, ἡ πρύτανις, du sénat ou de la cité, dignité entourée, dans ces républiques, d'un grand prestige et d'un grand pouvoir. Dans les rapports internationaux qui précèdent la lutte entre Sybaris et Crotone, on ne voit Pythagore user que de son autorité morale et non des droits d'une magistrature régulière. Cicéron, qui le réunit et le compare à Démocrite et Anaxagore, prétend qu'il renonça comme eux au gouvernement et aux magistratures pour se consacrer tout entier à la philosophie[2]. Ailleurs il rapporte un récit d'Héraclide sur un entretien de Pythagore avec Léon, tyran de Phliunte, dans lequel il comparait la vie humaine aux fêtes Olympiques, où les uns viennent pour acheter ou vendre, les autres pour disputer le prix de la force, de l'adresse et de la beauté, les autres enfin, simplement comme spectateurs désintéressés

1. Val. Max., VIII, 15.
2. Cic., *de Orat.*, III, 15 : « A regendis magistratibus totos se ad cognitionem rerum transtulerunt. »

et curieux ; il terminait en disant que ceux qui se proposent seulement d'étudier les hommes et les choses, de regarder en curieux désintéressés le grand spectacle du monde et les luttes olympiques de la vie, uniquement pour le plaisir de les voir et de les connaître, ceux-là sont les philosophes, et que c'est l'occupation la plus généreuse et la plus belle de toutes [1].

Il ne faudrait pas prendre à la lettre ces maximes : la philosophie pythagoricienne n'est pas exclusivement théorique et spéculative : elle est, au contraire, essentiellement pratique. La politique indissolublement unie à la morale [2] a sa place dans le système, comme nous la verrons avoir son rang et ses heures même dans le plan des études et des travaux imposés aux membres de l'Ordre, qui devaient s'occuper tour à tour de la politique étrangère et de la politique intérieure [3]. Le philosophe, dit Plutarque, peut servir son pays dans les affaires publiques, comme le fit Pythagore [4].

Les témoignages abondent pour prouver que si l'Ordre pythagorique ne fut pas une institution politique ; si Pythagore n'occupa pas une magistrature dans l'État, leur influence politique n'en fut pas moins puissante ni moins générale. Par son action personnelle, par l'action de cette société riche, enthousiaste, intelligente, disciplinée, Pythagore apporta à la constitution légale de Crotone des modifications qui paraissent avoir été profondes, et en avoir altéré le caractère modéré et démo-

1. Cic., *Tusc.*, V, 3.
2. Sur cette union des deux sciences, voir de Geer, *de Princip. politic. Plat.*, p. 126; Heeren, *Idées sur la pol.*, t. III, p. 235.
3. Iambl., 97 : Τὰς ἐξωτικὰς καὶ τὰς ξενικάς.
4. Plut., an *philosophand. cum princip.*, c. I.

cratique[1]. On n'a aucun renseignement précis sur cette réforme aristocratique de l'État : je ne puis croire que Pythagore se soit borné à apaiser par son éloquence les dissensions intestines, à relever les courages abattus par la défaite qu'avaient infligée à ses concitoyens les Locriens; à rétablir les mœurs, la prospérité, la confiance, l'autorité des pouvoirs légaux et des institutions établies[2] : il changea la loi même, ou du moins il en changea l'esprit. Il semble que, dans la mesure où une telle conception pouvait être admise et réalisée dans ce temps et chez un peuple grec, il ait voulu établir une sorte de gouvernement théocratique[3], à la tête, mais en dehors duquel se serait placé l'Ordre pythagorique[4] dont le règlement intérieur nous révèle clairement les tendances.

Cette tentative eut un commencement de succès. C'est l'effet ordinaire de ces gouvernements de compression vertueuse et de tyrannie morale. Les âmes, éprises de l'i-

1. Porphyr., 54 : Οὕτως ἐθαυμάζετο αὐτός τε καὶ οἱ συνόντες αὐτῷ ἑταῖροι, ὥστε καὶ τὰς πολιτείας τοῖς ἀπ' αὐτοῦ ἐπιτρέπειν τὰς πόλεις. Diog. L., VIII, 3 : Νόμους θεὶς τοῖς Ἰταλιώταις ἐδοξάσθη σὺν τοῖς μαθηταῖς οἳ πρὸς τοὺς τριακοσίους ὄντες ᾠκονόμουν ἄριστα τὰ πολιτικὰ, ὥστε σχεδὸν ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν. Iambl., 33 : διὰ τῶν ἀκουστῶν. Porphyre et Iamblique (129) nous nomment les hommes d'Etat illustres sortant de son École. Diog. L., (VIII, 14) lui attribue l'institution des poids et mesures, ce qui veut dire sans doute qu'il fit adopter le système dorien ou éginétique, le plus usité et le plus complet.

2. Justin, XX, 2 et 4. Dion Chrysost., *Or.*, XLIX, nous peint la concorde et la paix régnant dans toute l'Italie méridionale sous l'influence du pythagorisme.

3. On peut attribuer à la politique de Pythagore cette maxime politique de Platon : Φαῦλος κριτὴς παντὸς καλοῦ πράγματος ὄχλος.

4. Val. Max., VIII, 15 : « Crotoniatæ ab eo petierunt ut senatum ipsorum consiliis suis uti pateretur. »

déal magnifique qu'on fait briller à leurs yeux, transportées par la beauté même du sacrifice qu'on leur demande, renoncent à la liberté du mal, pour se soumettre à l'heureuse servitude du bien, oubliant que le grand principe du perfectionnement moral est un principe interne et dont la libre détermination fait toute la force et toute la dignité. Les esprits les plus fiers s'abaissent à recevoir la moralité du dehors, θυράθεν. Ceux que le Maître appelle les Bons sont rassurés; ceux qu'il lui plaît d'appeler les méchants tremblent[1], et tout le monde obéit.

Le succès des réformes politiques et sociales ne fut pas borné à Crotone : des ramifications de l'Ordre se multipliant dans toute la Grande Grèce, en répandirent les doctrines et les principes à Tarente, à Héraclée, à Métaponte, à Tauroménium, à Rhégium, à Himère, à Catane, à Agrigente, à Sybaris, soufflant partout la passion de la liberté et le renversement des tyrans.[2] Partout elles furent accueillies avec le même enthousiasme, et adoptées avec la même ardeur.[3]

Elles rayonnèrent même plus loin encore, s'il faut en croire Aristoxène.[4] Les Lucaniens, les Messapiens, les Peucétiens, les Étrusques, les Romains eux-mêmes n'échappèrent pas à leur bienfaisante influence[5]. L'Italie

1. Le mot appartient à Marat, et il est tout à fait digne de lui.
2. Porphyr., 56 et 21. Diog. L., VIII, 40. Polyb., II, 39.
3. Cic., *Tusc.*, I, 16 : « Tenuit magnam illam Græciam tum honore disciplinæ tum auctoritate. » Id., V, 4 : « Exornavit eam Græciam et privatim et publice, præstantissimis et institutis et artibus. »
4. Ap. Porphyr., 22. Iambl., 241. Diog. L., VIII, 14.
5. Cic., *Tuscul.*, IV, 1 : « Quis est enim qui putet, quum floreret in Italia Græciaque potentissimis et maximis urbibus ea, quæ magna

tout entière la ressentit profondément[1], et c'est de là sans doute qu'est née la tradition, fausse d'ailleurs, qui faisait de Numa un disciple de Pythagore. Cicéron, qui relève plusieurs fois cette erreur, est le premier à reconnaître que l'esprit du pythagorisme a pénétré jusque dans Rome, et que les principes en ont inspiré plusieurs des institutions de sa patrie[2]. Si le caractère romain se distingue en effet par la passion du commandement unie à l'instinct de la règle et de la disci-

dicta est ; in hisque primum ipsius Pythagoræ, deinde postea Pythagoreorum tantum nomen esset, nostrorum hominum ad eorum doctissimas voces clausas fuisse? Quin etiam arbitror, propter Pythagoreorum admirationem, Numam quoque regem Pythagoreum a posterioribus existimatum.... » Id., Cic., *de Orat.*, II, 37 : « Referta quondam Italia Pythagoreorum fuit. » Plutarque (*Num.*, VI, c. VIII) raconte, d'après Épicharme le Comique, auteur fort ancien, observe-t-il lui-même, et initié à la doctrine pythagoricienne, que Pythagore avait reçu des Romains le droit de cité. Wecker (*Klein. Schrift.*, I, 350).

1. Diog. L. (VIII, 16) lui attribue d'avoir formé par ses enseignements les grands législateurs Charondas de Catane, et Zaleucus de Locres. Porphyre (21) nous transmet ce même renseignement, peut-être sous la foi de Nicomaque, et nous le trouvons répété dans Sénèque, *Ep.* 90. Diodore de Sicile, XII, 20. Iambl., 38, 104, 130, 172. Il est évident que c'est une erreur semblable à celle qui fait de Numa un de ses disciples ; car ils sont tous deux antérieurs à Pythagore. Nous avons vu plus haut que les traditions faisaient de Pythagore un disciple des Druides gaulois; d'autres faisaient de lui leur maître. Diodore de Sicile (V, 28), et Ammien Marcellin (XV, 9, 8) rapportent que c'est de Pythagore qu'ils avaient emprunté leur doctrine sur la migration des âmes, que leur collége de prêtres n'était qu'une imitation de l'école pythagorique ; à quoi Origène ajoute (*Philosoph.*, p. 30) que c'est par Zamolxis le Scythe qu'ils en auraient eu connaissance.

2. *Tuscul.*, IV, 1 : « Pythagoræ autem doctrina, quum longe lateque pateret, permanavisse mihi videtur in hanc civitatem. » Et le même ajoute plus loin (IV, 2) : « Multa etiam sunt in nostris institutis ducta ab illis. » Cf. plus haut, p. 33. La statue élevée à Pythagore, par ordre d'Apollon Pythien pendant la guerre des Samnites (vers 320 av. J. C.) comme au plus sage des Grecs, était placée à l'un des angles de la place des Comices, faisant pendant à celle d'Alcibiade, élevée

pline, on peut dire que ces éléments caractéristiques se retrouvent dans l'organisation de l'Institut pythagoricien, où l'on apprend à obéir pour pouvoir dominer.

Toutefois, si le sort de ces réformes sociales et politiques, entreprises sous l'influence d'une puissante conviction religieuse et morale, et exécutées avec énergie et intelligence, est d'avoir un succès rapide et brillant, il est également dans la nature des choses que ce succès soit peu durable. La nature humaine, qui, dans l'ivresse d'un beau sentiment de perfection, s'est crue capable de tant de sacrifices et d'un si sublime effort, retombe bien vite dans la prosaïque et vulgaire réalité. Certains sentiments, comprimés un instant, reprennent leur empire, aussi bien dans l'individu que dans l'État, et la réaction commence.

Elle commença, pour le pythagorisme, à une époque que nous ne pouvons fixer, mais qui, suivant les plus grandes probabilités, peut être placée vers la fin de la vie de Pythagore : c'est-à-dire après l'année 510. L'empire qu'il exerça sur les esprits, les mœurs et le régime politique des cités grecques de l'Italie, n'aura pas duré moins de trente ans, et peut-être de quarante : cela explique comment le mouvement des idées qu'il imprima, put être à la fois si profond et si étendu.

L'étincelle de l'incendie partit de Sybaris. Vers l'année 510, un soulèvement populaire, probablement, car

dans les mêmes circonstances, comme au plus brave. Ces deux monuments subsistèrent jusqu'à ce que Sylla les détruisit ou les déplaça, pour construire la Curie. Plin., *H. nat.*, XXXIV, 12, 26 : « Invenio et Pythagoræ et Alcibiadi in cornibus Comitii positas esse statuas, etc.

tout c[illegible] nous sommes réduits à des conjectures, eut lieu dans sans [illegible] cette dernière cité, rivale riche, industrieuse, puissante, fai[illegible] de Crotone, et, comme il arrivait généralement dans les r[illegible] villes grecques, le parti vaincu fut obligé de quitter momentanément la place. Cinq cents des exilés vinrent demander asile et protection aux Crotoniates; c'étaient peut-être, la suite du récit autorise cette hypothèse, des affiliés ou partisans de l'Ordre pythagorique. Le magistrat de Sybaris, les voyant reçus avec faveur dans la cité voisine, demanda l'extradition des réfugiés, dont la présence à une si faible distance de la frontière pouvait être menaçante pour la sécurité de son gouvernement et de la ville. On était disposé à reconnaître la justice de sa réclamation, et prêt à y faire droit, lorsque, sur les instances personnelles de Pythagore [1] et malgré la supériorité des forces militaires de Sybaris [2], le Conseil des mille, qu'il dominait, se décida à refuser et à ne pas livrer à leurs ennemis les malheureux suppliants. N'y eut-il, de la part de Pythagore, qu'un noble sentiment de pitié, ou sa sympathie était-elle excitée ou échauffée par la communauté des idées, le respect des liens sacrés qui unissaient entre eux tous les membres de l'Institut, c'est ce qu'on ne saurait dire avec certitude; toutefois, Iamblique nous ouvre la voie d'une réponse probable, en nous rapportant que des adhérents de l'Ordre avaient été victimes du parti triomphant à Sybaris [3].

1. Diod. Sic., XII, 9.

2. On leur donne une armée de 300 000 hommes, contre lesquels les Crotoniates ne purent en réunir que 100 000. Ces chiffres paraissent suspects.

3. Iambl., 177. Diod. Sic., XI, 90; XII, 10. Strab., VI, p. 263.

Quoi qu'il en soit, la victoire favorisa cette résolution généreuse ou intéressée : malgré le nombre, les Sybarites furent vaincus et écrasés ; leur défaite fut un désastre. La ville prise, saccagée, détruite de fond en comble, devint un désert jusqu'à ce que, soixante-dix ans plus tard, une colonie athénienne vint s'établir à quelque distance, à Thurii. Le succès de ses conseils dut augmenter l'ascendant de Pythagore, dont un disciple[1], Milon, avait commandé l'armée triomphante de Crotone. Peut-être en abusa-t-il, peut-être aussi l'organisation nouvelle avait-elle déjà trop duré. A ces causes générales de mécontentement, s'en ajoutèrent d'autres particulières.

Les membres de l'Ordre affectaient de se séparer de leurs concitoyens : *separatam vitam exercerent a cæteris civibus*[2]. Pythagore, qui avait commencé par une propagande populaire et avait dû se mêler à tous ses concitoyens, se retirait dans le sanctuaire de son école, et n'admettait plus à l'honneur de ses entretiens que ses seuls disciples[3]. Ceux-ci en étaient arrivés à gouverner l'État et à vouloir y faire prédominer des mœurs, des idées nouvelles qui n'étaient pas dans le goût ni dans les habitudes des Crotoniates.

Tout cela déplaisait, mécontentait, irritait. L'ascendant de Pythagore, cependant, maintenait l'état de choses qui s'était introduit depuis son arrivée à Crotone et qui

1. Strab., VI, c. 1. p. 263 : Ὁμιλητὴς δὲ Πυθαγόρου.
2. Justin, XX, 4. Iambl., 255 : Τὰ μὲν πολλὰ αὐτοὺς ἐλύπει.... ἐφ' ὅσον ἰδίασμον εἶχε περὶ τοὺς ἄλλους.
3. Iambl., 254 : Μόνοις ἐτύγχανε τοῖς μαθηταῖς.
4. Id. : Πόλεως τῆς οὐκ ἐν τοῖς ἤθεσιν οὐδ' ἐπιτηδεύμασιν ἐκείνοις πολιτευομένης.

avait déjà pour lui la sanction du succès et du temps[1]; mais il ne fallait qu'une circonstance favorable pour faire éclater le mécontentement qui couvait dans les esprits[2]. Cette occasion se présenta bientôt.

Comme il l'avait déjà fait à la suite de l'annexion du territoire de Siris, le peuple, après la prise de Sybaris, demanda le partage des terres conquises, ἀνάδασμος[3]; une réaction démocratique, assez modérée d'abord, fut conduite par Hippasus, Diodore et Théagès : on demandait une réforme de la Constitution, où s'étaient introduits des principes et des pratiques trop aristocratiques. Appuyés par les pythagoriciens, les grands résistèrent[4]; mais malgré leur opposition, le projet de réforme fut adopté[5], un nouveau conseil fut institué par l'élection, qui eut pouvoir de faire rendre compte aux magistrats de la manière dont ils auraient rempli leur charge; les magistrats descendirent ainsi du rôle de tuteurs et de maîtres, au rôle plus humble d'exécuteurs des volontés

1. Id., *id.* : Δυσαρεστουμένη.

2. C'est aussi la conclusion où arrive K. Fr. Hermann (*Staatsalterthümer*, p. 257) : « Quoique les prétentions du peuple à se partager les terres conquises de Sybaris aient pu lui fournir l'occasion de faire éclater son mauvais vouloir, cependant il y eut une cause plus générale : ce fut le sentiment de sa dignité, et le souci de sa liberté qui provoquèrent cette poursuite terrible, dont Cylon fut le chef, et qui éclata en 504 sur les Pythagoriciens. »

3. Il semble que le droit de faire partie des assemblées politiques fût attaché à la possession d'une propriété foncière : car on voit la querelle commencer comme à Rome au sujet d'une loi agraire.

4. Les principaux étaient Alcimaque, Dimachus, Méton et Démocédès : ils repoussaient ces propositions, en disant qu'il ne fallait pas changer le gouvernement établi et national, τὴν πάτριον πολιτείαν. Iambl., 257.

5. Iambl., 257 : Ἐκράτησαν οἱ τῷ πλήθει συνηγοροῦντες.

du peuple, qui se réservait le droit de surveiller leur fidélité dans l'accomplissement de leur mandat. Tous les citoyens furent désormais aptes à faire partie de l'Assemblée et à exercer les magistratures [1].

Ces premiers changements [2] n'étaient pas de nature à

1. Iambl., 257 : Πάντας κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς ἐκκλησίας.

2. Il semble du reste que le mouvement fut général et profond. Les circonstances qui avaient favorisé les premiers succès de Pythagore étaient changées. Il était arrivé à Crotone vers le temps où la production des mythes, qui composent la légende religieuse, et constituent comme les faits de l'Histoire sainte des Grecs, était terminée, et où l'esprit, cet infatigable ouvrier, se tournait vers l'élaboration des idées, le développement et l'explication des sentiments moraux et des principes rationnels déposés dans ces mythes par une imagination créatrice et inconsciente. L'époque mythologique est épuisée; l'époque théologique commence. Elle se caractérise par deux tendances : d'une part, un effort spéculatif et rationnel ; et de l'autre, une préoccupation religieuse, une disposition presque mystique des esprits prêts à tout croire, et à croire surtout l'incroyable. Les âmes étaient ouvertes à l'enthousiasme, au dévouement, à la foi naïve et confiante. Le goût et le besoin du merveilleux étaient partout. Nous retrouvons ce caractère dans Épiménide que Solon appelle à Athènes pour y établir la concorde, et chez lequel il est bien difficile de méconnaître, à côté du sage, un imposteur bien intentionné, qui abuse de la crédulité des foules, croyant par là les servir. Empédocle passera aussi pour avoir le secret de dominer les forces de la nature; tels aussi paraîtront Abaris, Zamolxis, Aristéas, Phérécyde. (Conf. Jambl., 135-141. Porphyr., 28).

Mais ce mouvement des esprits inclinant vers des doctrines qui choquaient le fond et l'essence de l'esprit grec, amoureux de liberté, et surtout de la liberté de penser et de parler, n'eut pas une longue durée. L'époque où la tentative de Pythagore succombe est celle où les fils de Pisistrate sont chassés d'Athènes, et où s'établit dans cette cité un gouvernement démocratique libre. La plupart des États grecs reçoivent le contre-coup de l'étincelle: et les cités grecques de l'Italie méridionale y échappèrent d'autant moins, que la population y était plus nombreuse et plus mélangée. Aussi Polybe, II, 39, nous dit-il, qu'au moment de la chute des Synedria pythagoriques, ce mouvement démocratique se répandit partout, et remplit un instant de discordes, de trouble et de sang les villes grecques de cette partie du monde.

plaire à Pythagore, dont ils compromettaient l'utopie : des inimitiés privées, des haines personnelles, qui enveniment toujours les divisions d'opinions, vinrent ajouter à cet élément de dissensions leurs fureurs et leurs passions. Un des plus riches et des plus considérables citoyens de Crotone, Cylon, avait désiré être admis dans l'Ordre. Pythagore, qui le recrutait avec soin et étudiait, dit-on, jusqu'à la physionomie de ceux qui sollicitaient cet honneur, le repoussa à cause de son caractère violent, indiscipliné, impérieux[1]. Ce candidat évincé devint immédiatement un ennemi implacable et un adversaire dangereux. Aidé d'un nommé Ninon, il organisa un club opposé à celui des pythagoriciens, une grande société populaire[2], et chercha à soulever contre le parti aristocratique les colères et les ressentiments de la foule. Les dispositions hostiles de cette faction nombreuse et de jour en jour plus puissante, étaient de nature à avertir et à inquiéter Pythagore : aussi quelques historiens racontent qu'il crut prudent de céder devant l'orage qui s'amoncelait[3], et qu'il se décida à se retirer à Métaponte, suivant les uns[4], à Délos[5] suivant les autres, au-

1. Diod. Sic., fragm. du liv. X.
2. Id., id. : Ἑταιρείαν μεγάλην.
3. Ap. Porphyr., 55 : Οἱ μέν, probablement Néanthès. Ap. Diog. L., VIII, 40, Satyrus et Héraclide ; ap. Iambl., 251, Nicomachus.
4. Aristox., Iambl., 248, fragm. 11. C'est à Délos qu'il rencontre Phérécyde expirant, auquel il rend les devoirs de la sépulture. Une inscription, rapportée par Douris, et qu'on avait gravée sur le tombeau de Phérécyde, célébrait la grandeur du génie de Pythagore :

....τῷμῷ
Πυθαγόρῃ λέγε ταῦθ', ὅτι πρῶτος ἁπάντων
ἔστιν ἀν' Ἑλλάδα γῆν. Diog. L., VIII, 120.

5. Néanthès, ap. Porphyr., 56, suivis par Themist. (*Orat.*, IV, p. 100).

près de Phérécide, malade et mourant. Dicéarque[1] prétend, au contraire, qu'il voulut faire face au péril, et resta à Crotone. En tout cas, ni les premiers succès qu'ils avaient obtenus, ni l'exil volontaire de leur ennemi, s'il eut lieu, ne satisfirent les rancunes et les vengeances de Cylon et de ses partisans. Avant ou après son départ[2], les deux chefs du parti démocratique[3] convoquent une assemblée du peuple, et là accusent formellement Pythagore, en lisant des extraits de son livre intitulé : Ἱερὸς λόγος. Ils n'ont pas de peine à démontrer que les principes de ce catéchisme religieux et politique étaient attentatoires à la liberté, et que l'association elle-même, par son organisation, sa discipline, ses tendances, ses

C'est à son retour de Délos que, trouvant ses amis morts, il se retire à Métaponte où il se laisse périr de faim.

1. D'après Apollonius (Iambl., 254) ce n'est pas après la mort de Pythagore, comme le croit M. Zeller, mais après son départ de Crotone : Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο κἀκεῖνος ἀπῆλθε. Il est vrai que ce dernier mot a quelquefois le sens de *decessit*; mais il s'oppose dans la même phrase à ἐπεδήμει, qui fixe son sens d'une manière certaine. Quoi qu'il en soit, d'après le récit d'Apollonius, pour mettre fin aux dissensions entre les cyloniens et les pythagoriciens, à la suite desquelles plusieurs de ceux-ci, Démocédès entre autres, avaient été forcés de s'exiler, des arbitres tirés des cités voisines, Tarente, Caulonia, Métaponte, furent appelés à juger le différend. Gagnés par l'argent, comme cela est prouvé par les registres publics des Crotoniates, ils donnèrent gain de cause aux démocrates, et les pythagoriciens restèrent dans l'exil. On abolit les dettes, et on fit un partage des terres (sans doute des terres conquises), τὴν γῆν ἀνάδαστον ἐποίησαν. Plus tard, πολλῶν ἐτῶν, après de grands désastres militaires, qui leur firent regretter leurs habiles généraux pythagoriciens, après la mort d'un des principaux chefs du parti populaire, on demanda le rappel des proscrits, et c'est alors qu'intervinrent les Achéens pour procurer la paix et rétablir la concorde.

2. Parents et alliés, dit Iamblique (255), des pythagoriciens.

3. Fragm., 31.

idées, était une conspiration permanente contre les droits populaires [1]. La vénération qu'ils avaient pour leur maître, qu'ils adoraient presque comme un dieu, et leur obéissance absolue à ses commandements, leur affectation de se séparer en tout de leurs concitoyens, l'amitié indissoluble qu'ils se vouaient les uns aux autres et qui ne reculait devant aucun sacrifice, le mépris et le dédain qu'ils témoignaient à tous ceux qui ne faisaient pas partie de leur association, tout fut relevé avec amertume contre eux. On rappela au peuple, qui avait été privé par eux du droit de juger et de décider, qu'il ne leur devait pas la faveur de les entendre avant de les frapper. Le mot d'Homère qu'ils avaient sans cesse à la bouche, et qui représente le prince comme un berger de ses peuples, ποίμενα λαῶν, montre que dans leur pensée les peuples n'étaient que de vils troupeaux, βοσκήματα τοὺς ἄλλους ὄντας. On l'invita à renverser cette prétendue philosophie, qui n'était qu'une conspiration contre le peuple et une provocation incessante à la tyrannie [2], et qui proclamait que, pour un homme, il valait mieux n'être qu'un jour un taureau plutôt qu'un bœuf toute sa vie. Avant que ce procès pût avoir son issue légale, les esprits, enflammés par ces récriminations ardentes, précipitèrent la crise.

Quarante membres de l'Ordre [3] se réunirent dans le lieu habituel de leurs séances, situé près du temple d'Apollon, ou, suivant d'autres témoignages, dans la mai-

1. Justin, XX, 4.

2. Iambl., 258-261 : Τυράννιδος ὀρέγεσθαι παρακαλοῦντας.... τὴν φιλοσοφίαν αὐτῶν συνωμοσίαν κατὰ τῶν πολλῶν.

3. Ils étaient soixante, suivant Justin, XX, 4 : « In quo tumultu LX ferme periere : ceteri in exsilium profecti. »

son de l'un d'entre eux, du célèbre athlète et glorieux général, Milon. Il n'est guère probable qu'ils s'y occupassent de musique ou de mathématiques pures ; Aristoxène dit positivement qu'ils s'entretenaient d'affaires politiques[1], c'est-à-dire, ce qui est bien naturel, qu'ils cherchaient sans doute à s'entendre pour repousser le danger qui les menaçait, et pour résister à leurs ennemis. Mais ils se trouvèrent bientôt cernés par une foule irritée qui, ne pouvant enfoncer les portes, mit le feu au bâtiment[2]. Tous les affiliés réunis en ce moment périrent dans les flammes, ou furent massacrés par la populace. Deux seulement, dit-on, échappèrent à ses fureurs : Archippe et Lysis[3], tous deux de Tarente, dont le premier se réfugia dans sa patrie, le second en Achaïe et de là à Thèbes, où il eut pour disciple Épaminondas. Les autres membres de l'Ordre et tous les citoyens compromis dans le parti aristocratique se dispersèrent dans la Grèce, emportant avec eux, gravées dans leur mémoire, s'il est vrai qu'il leur fut interdit de les conserver par écrit, les doctrines de leur maître.

1. Diog. L., VIII, 40. Iamb., 249. Dans un passage corrompu, on trouve le mot πανδαισίαν, d'où l'on peut conclure qu'ils célébraient un repas commun.

2. Il semble qu'Aristophane ait tiré parti de ce fait ou de cette tradition dans la dernière scène des *Nuées :* elle n'en est que plus significative.

3. Origène (*Phil.*, p. 8) y ajoute Zamolxis. Au lieu d'Archippe, Plutarque (*De genio Socr.*, 13) nomme Philolaüs ; mais ni Philolaüs, contemporain de Socrate (469-399), ni Lysis, contemporain d'Épaminondas (412-363) ne peuvent avoir été les disciples immédiats de Pythagore, mort vers 500 avant J. C. Il faut donc ou admettre que les noms de Philolaüs et de Lysis ont été à tort introduits dans ces récits, ou qu'ils se rapportent à d'autres personnages que ceux que nous connaissons, ou que les faits où ils sont mêlés sont postérieurs à Pythagore.

Quant à lui, la légende qui se forma de bonne heure autour de son nom, et qui entoure d'un voile épais les événements de sa vie, laisse dans une même obscurité les circonstances et le lieu même de sa mort. D'après Aristoxène[1], Pythagore se voyant l'objet d'une animosité particulière de Cylon, s'était retiré à Métaponte, où il finit tranquillement ses jours. Mais en ébranlant le crédit des pythagoriciens, ce départ et ces luttes ne l'avaient pas supprimé : ils étaient encore puissants, et les citoyens de Crotone voulaient les conserver aux affaires. C'est alors que Cylon provoque une sorte d'insurrection populaire, où la maison de Milon est incendiée et où sont massacrés les pythagoriciens.

On voit que, d'après ce récit, Pythagore était absent, et le temps qui s'est écoulé entre son départ et le massacre de ses partisans n'est pas déterminé. M. Zeller pense qu'il fut considérable, et que les mouvements révolutionnaires, qui agitèrent la ville de Crotone et les autres cités, ses voisines, durèrent jusqu'au milieu du cinquième siècle, et, en tout cas, sont postérieurs à la mort de Pythagore[2].

1. Fragm. 11. Iambl., 248. Nicomaque allait même jusqu'à croire (Iambl., 251) que ces dispositions hostiles ne se manifestèrent qu'après le départ de Pythagore.

2. Le savant historien en donne des preuves qui ne manquent pas de force, quoiqu'elles n'en aient pas eu assez pour me convaincre. Tous les témoins sont unanimes sur le fait que les deux Tarentins ont seuls échappé au massacre de leurs amis : il est donc naturel de croire que Pythagore n'était pas avec eux. De plus, l'un d'eux est Lysis, dont on dit qu'il fut le maître d'Épaminondas. Si cela est exact, et s'il n'y a pas confusion de noms, nous ne pourrions nous empêcher de placer l'événement au plus haut vers l'Ol. 85 = 440. Car Épaminondas étant né Ol. 92 = 412, son maître ne pouvait guère être né plus haut que l'Ol. 80 = 460; et encore il n'aurait eu que vingt ans lors de l'incendie

Dicéarque [1] croit, au contraire, comme nous l'avons déjà dit, que le maître assistait à la réunion qui eut lieu dans la maison de Milon [2]. Mais il aurait échappé, comme Archippe et Lysis, aux meurtriers. Sauvé par le dévouement de ses amis, qui lui firent un pont de leur corps, il réussit à gagner le port de Caulonia et de là Locres. Mais les magistrats de cette ville, sans contester ni son génie ni sa vertu, s'empressèrent de lui faire savoir qu'ils trouvaient leurs lois bonnes, et n'éprouvaient

de la maison de Milon. Mais que devient dans ce calcul Milon, contemporain de Pythagore, et dans la maison duquel eut lieu l'événement? Que devient Cylon, son adversaire et son ennemi? N'est-ce pas bien hardi de supposer que la maison de Milon continua à porter le nom de son propriétaire cinquante ans après sa mort; et que le terme de οἱ Κυλωνεῖοι, qui se rencontre seul dans le récit d'Aristoxène, désigne un parti comme celui des pythagoriciens, qui gardait le nom de son chef, après l'avoir perdu. Un passage de Polybe, cité par M. Zeller, ne paraît pas contenir tout ce qu'il veut y voir. Au liv. II, ch. XXXIX, l'historien dit que les cités grecques de l'Italie méridionale, réconciliées par les Achéens, adoptèrent leurs mœurs, leurs lois, leurs gouvernements, auxquels ils ne renoncèrent que contraints par les attaques de Denys de Syracuse. Voici le texte : Ἐπεβάλοντο χρῆσθαι καὶ διοικεῖν κατὰ τούτους τὴν πολιτείαν.... ὑπὸ δὲ τῆς Διονυσίου δυναστείας.... ἐμποδισθέντες.... κατ' ἀνάγκην αὐτῶν ἀπέστησαν. M. Zeller l'interprète ainsi: ils commencèrent (ἐπεβάλον, ἐπεβάλοντο) à pratiquer ce gouvernement démocratique des Achéens; mais les attaques de Denys le tyran les en empêchèrent, et ils furent obligés d'y renoncer. En sorte qu'il n'y eut qu'un commencement, un essai, que les circonstances ne permirent pas de réaliser. Mais c'est presser bien rigoureusement le sens d'ἐπεβάλοντο, qui peut signifier aussi : ils se mirent à pratiquer et le pratiquèrent en effet jusqu'au moment où les hostilités et l'état de guerre les forcèrent d'y renoncer, sans qu'on puisse soupçonner dans les expressions de Polybe quelque allusion à une durée plus ou moins longue de ces nouvelles institutions.

1. Porph., 56 et 57.

2. Et il en donne la raison : c'est que le voyage à Délos auprès de Phérécyde n'a pas pu avoir lieu pendant le séjour de Pythagore à Crotone; car Phérécyde était mort avant le départ de Samos.

aucun désir de les changer. C'était suffisamment clair: mais dans la crainte de ne pas être compris, il lui signifièrent nettement d'avoir à quitter Locres, tout en lui offrant les secours dont il pourrait avoir besoin. L'infortuné réformateur essuya le même affront à Tarente qui repoussa sa dangereuse sagesse, et ne fut sans doute pas mieux reçu à Métaponte où il se laissa mourir de faim dans le temple des Muses[1].

D'autres auteurs, produits mais non nommés par Porphyre, prétendaient qu'il avait été poussé à cet acte de désespoir, bien peu conforme aux principes de sa morale qui interdisaient expressément le suicide[2], par la douleur d'avoir vu périr tous ses amis. Les biographes de Diogène introduisent encore des variantes dans le récit. Échappé aux mains de la populace de Crotone, il avait rencontré dans sa fuite un champ de fèves : pour éviter de fouler aux pieds cette plante sacrée, il fait un détour qui donne le temps aux meurtriers d'arriver et de le tuer, ainsi que quarante de ses amis[3]. Hermippe a encore une autre version : suivant lui, c'est en Sicile, à Agrigente, qu'est mort Pythagore qui y avait trouvé un asile. Cette ville était alors en guerre avec Syracuse, et les réfugiés prirent naturellement le parti de la ville qui leur avait donné l'hospitalité. Dans une bataille où les Syracusains furent victorieux, Pythagore et ceux de ses amis qui combattaient à ses côtés, furent tués au moment où ils tournaient, en fuyant, un

1. Dicæarch., fragm., 31 et 32 ap. Porphyr., 56, 57. Themist., *Orat.*, XXIII, p. 285.
2. Plat., *Phædon*.
3. Diog. L., VIII, 39.

champ de fèves dont ils n'avaient pas voulu violer la sainteté [1].

Plutarque a aussi sa relation propre; suivant lui, Pythagore a été brûlé vivant par la populace [2], non pas à Crotone, mais à Métaponte où les colléges pythagoriciens, chassés des autres villes, s'étaient réfugiés. C'est là que les partisans de Cylon l'attaquèrent dans une maison où étaient réunis avec lui tous ses amis, incendièrent la maison et les tuèrent tous, sauf Philolaüs et Lysis qui échappèrent grâce à leur agilité et à leur vigueur. Philolaüs se réfugia chez les Lucaniens, et Lysis à Thèbes où le rencontra Gorgias [3]. On voit que Plutarque, qui d'ailleurs ne produit aucune autorité, brouille et confond les faits, les lieux et les temps. Ainsi il met l'incendie à Métaponte, fait de Cylon un Métapontin et de Philolaüs, qui a vécu au temps de Socrate, un contemporain de Pythagore [4].

De tous ces renseignements, divergents sur plusieurs points, concordants sur quelques autres, on peut admettre comme le fait le plus probable que Pythagore est mort à Métaponte, où l'on montrait encore à Cicéron la maison où il avait rendu le dernier soupir, et le siége

1. Diog. L., VIII, 40.

2. Plut., *de Stoïcor. repugn.*, c. XXXVII, p. 1051. Ce renseignement est reproduit par Athenag. *Leg. p. Christ.*, c. XXXI; Orig., *Philos.*, p. 8; Schol. Plat., *ad Remp.*, p. 600, br.

3. Plut., *De gen. Socr.*, c. XIII, p. 583, a, b, c. Il faut dire que Plutarque parle ici de mouvements contre les sociétés pythagoriciennes en général, ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν πυθαγορικῶν στάσει κραθέντων, et non du fait particulier où Pythagore aurait succombé.

4. Pythagore est mort vers la 70e Ol. = 500. Socrate est né Ol. 77.3 = 469.

où il avait l'habitude de s'asseoir[1]. C'est là qu'était son tombeau, et les cendres de cet étranger, qui y étaient renfermées, attirèrent à cette ville plus de renommée que celle de ses plus illustres enfants[2].

La date de l'événement, qui varie suivant celle qu'on adopte pour la naissance, peut être approximativement placée vers la 70e Ol. = 500-496 ans av. J. C., puisque nous avons admis la naissance à l'Ol. 50 = 580 576 av. J.-C., et que Sotion, Satyrus et Héraclide lui donnent une carrière de quatre-vingts ans.

La mort de Pythagore n'apaisa pas les haines qu'avaient suscitées ses tentatives de réforme politique et morale. A Crotone, comme dans toutes les cités où s'étaient formés des colléges pythagoriciens, des réactions violentes et cruelles, des guerres intestines et sanglantes s'élevèrent. A Crotone, Démocédès, l'un de ceux qui s'étaient compromis en repoussant les propositions du parti populaire, fut accusé; on mit sa tête à prix, et il fut égorgé par un misérable qui réclama son salaire. Cet état de désordres intérieurs, qui se compliquait de guerres et de rivalités entre les cités voisines, et qui compromettait leur prospérité et leur puissance, dura

1. Val. Max., VIII, 7, 2. Justin, XX, 4. Themist., *Orat.*, IV, p. 100. Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 301. Cic., *de Fin.*, V, 2 : « Illum locum ubi vitam ediderat, sedemque viderim; » ce que M. Grote a tort de traduire : « où j'ai vu son siége et son *tombeau.* » (*Hist. de la Grèce*, t. VI, p. 267.)

2. Val. Max., VIII, 7 2 : « Oppidum Pythagoræ quam suorum cinerum nobilius clariusve monumento. » Suivant le même auteur, qui est le seul à nous donner ce renseignement (VIII, 15), après sa mort, la ville de Crotone, pour honorer sa mémoire, fit de sa maison un temple consacré à Cérès : « Quantumque illa urbs viguit, et Dea in hominis memoria, et homo in Deæ religione cultus est. »

un temps que nous ne pouvons apprécier, faute de renseignements. Nous avons vu plus haut que par des inductions ingénieuses mais hardies, M. Zeller le prolongeait jusqu'au milieu du v[e] siècle, et même jusque vers le commencement de la guerre du Péloponnèse, Ol. 87. 2=431.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les Achéens, affligés de la ruine prochaine de leurs colonies, naguère si brillantes, s'entremirent pour rétablir la concorde entre les divers partis qui se déchiraient dans chaque cité, et la paix entre les diverses villes. Ils y réussirent; et toutes s'entendirent pour adopter les institutions et les lois, le gouvernement tout entier de la mère patrie, fondé sur la liberté et l'égalité[1], auquel ils ne renoncèrent que contraints par les attaques de Denys l'Ancien, tyran de Syracuse. Une des conditions de cet accord fut le retour des exilés et des émigrés. Les pythagoriciens rentrèrent donc dans l'Italie[2]. L'Ordre pythagorique, en tant que société politique, fut à jamais détruit, non-seulement à Crotone, mais dans toutes les villes où s'étaient constituées des sociétés affiliées. Mais ils eurent le droit, en tant qu'individus, de se mêler au gouvernement et aux affaires publiques, de commander les armées, et de prendre part aux grandes magistratures de l'État : ce qu'ils firent souvent avec bonheur comme on le voit par l'exemple d'Archytas. De plus, ils purent reconstituer leur société, mais en en changeant ou en en modifiant la constitution et le but. Le rôle du pythagorisme politique, dominant peut-être dans la première

1. Παῤῥησίαν καὶ ἰσηγορίαν.
2. Polyb., II, 39.

période de son histoire, fut terminé : il se relève comme société religieuse et comme école de philosophie, qui conserve son centre et retrouve sa splendeur dans l'Italie, à laquelle l'école est considérée toujours comme appartenant si bien qu'elle en porte le nom[1]. La persécution dont les membres de l'Ordre avaient été victimes, en les dispersant dans toute la Grèce, favorisa non-seulement la diffusion, mais le développement et le progrès de leurs idées ; car les idées ne sont jamais plus fécondes que par le contact et même par la lutte avec d'autres idées. Nous voyons au temps de Socrate des pythagoriciens exposer leur système dans des leçons, peut-être publiques, mais dont l'écho, fussent-elles privées, ne put manquer d'être entendu à Athènes. Les liens de la discipline étant nécessairement rompus par l'isolement, chaque pythagoricien retrouva son indépendance d'esprit et son individualité philosophique ; chacun put suivre sa voie propre, et développer plus librement la doctrine du Maître, tout en restant fidèle à ses principes. Philolaüs fut, dit-on, le premier qui osa, malgré les règlements de l'Institut, écrire et publier les doctrines de l'école ; j'ai peine à croire qu'il n'ait eu à se reprocher que cette seule infraction.

1. Arist., *de Cœl.*, II, 13 : Οἱ περὶ Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγορεῖοι. Cic., *de Senect.*, c. XXI : « Italici philosophi quondam nominati. » Diog. L., *Procem.*, 13 : Ἀπὸ Πυθαγόρου ὅτι τὰ πλεῖστα κατὰ τὴν Ἰταλίαν διέτριψε. Euseb., *Præp. ev.*, X, 4, 471, b : Ἡ κληθεῖσα Ἰταλικὴ φιλοσοφία τῆς ἐπωνυμίας ἐκ τῆς κατὰ τὴν Ἰταλίαν διατριβῆς ἀξιωθεῖσα. C'est même ce qui me fait croire que les luttes intestines n'ont pas eu la durée que suppose M. Zeller ; car si les pythagoriciens avaient été exilés pendant près de soixante-dix ans de l'Italie, comment le nom de l'Italie serait-il devenu ou resté attaché à leur école ?

En rentrant dans leur patrie, avertis par l'exemple du passé, contraints peut-être par la loi, les pythagoriciens, durent renoncer à une action politique collective et organisée : ils purent alors se livrer avec plus d'ardeur et plus complétement aux questions vraiment scientifiques et philosophiques. L'école se maintint assez longtemps à l'état de secte distincte et indépendante[1]. On lisait autrefois dans le texte de Diogène de Laërte[2] qu'elle avait duré dix-neuf générations. Ménage, en rétablissant une leçon d'un manuscrit, a réduit cet espace considérable à neuf ou dix générations ; l'erreur, atténuée par cette correction ingénieuse, n'en subsiste pas moins. Aristoxène dit avoir vu les derniers représentants de cette grande école qui disparut de son temps. Or Aristoxène, disciple d'Aristote et de Platon, est le contemporain d'Alexandre, mort en 323, et de Denys de Syracuse le Jeune, détrôné en 343. Comment l'école pythagoricienne, dont le fondateur est mort en 500 avant J. C., aurait-elle duré 300 ans? Il faudrait donc réduire l'espace de la génération de 30 à 25 ans, et prendre pour point de départ la naissance de Pythagore; nous arriverions par ces données très-arbitraires à compter dix générations, soit 250 ans, pour la durée du développement historique de la philosophie pythagoricienne.

Aristoxène nous a donné les noms de ceux en qui elle s'éteignit : c'étaient Xénophile de la Chalcidique de

1. Porphyre (53) attribuait la disparition de la secte à trois causes : 1° à l'obscurité de ses dogmes ; 2° au dialecte dorique dans lequel ils étaient écrits ; 3° au pillage audacieux de Platon, de Speusippe, de Xénocrate, qui lui avaient dérobé ce qu'elle avait de plus vrai et de plus beau.

2. Diog. L., VIII, 45 et 46.

Thrace, son ami et son maître [1], Phanton, Échécrate, Polymnaste, Diodès, tous quatre de Phliunte, et disciples des Tarentins Philolaüs et Eurytus [2].

La vie privée de Pythagore nous est absolument inconnue : suivant Porphyre, il se serait marié en Crète avec Théano, fille de Pythanax; mais cette femme, célèbre parmi les femmes pythagoriciennes, est, suivant d'autres, ou la fille ou la femme de Brontinus, de Métaponte, d'après Iambique [3], de Crotone, d'après Diogène [4]. De son mariage il aurait eu trois ou quatre enfants : un fils nommé Télaugès, maître d'Empédocle, suivant les uns, Arimnestus, suivant Douris, dans le second livre de ses Annales [5], qui fait en outre de cet Arimnestus le maître de Démocrite, et deux filles, l'une appelée Damo, l'autre Myia, épouse de Milon [6].

1. Aul.-Gell., IV, c. IX. Suid., v. Ἀριστόξ.
2. Diog. L., VIII, 45 et 46. Iambl., 248. Fragm. Aristox., 11 et 12.
3. Iambl., 267.
4. Diog. L., VIII, 42. Conf. VIII, 83.
5. Diog. L., VIII, 3 et 4.
6. Nous retrouverons parmi les auteurs des *Fragments pythagoriciens*, qui nous sont parvenus, ou des ouvrages perdus, dont nous aurons à discuter l'authenticité, encore deux femmes : Mélissa, qu'Iamblique oublie dans son catalogue, et dont nous avons cependant une lettre assurément apocryphe, et Périctyoné, également oubliée par lui, quoique Stobée nous ait conservé d'elle quelques fragments d'un livre *sur la Sagesse*, περὶ σοφίας.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ORDRE PYTHAGORICIEN

SON ORGANISATION, SA CONSTITUTION, SES RÈGLEMENTS SON CARACTÈRE

Nous avons vu la société pythagoricienne se produire sur le théâtre de la politique, et nous savons maintenant déjà quels principes elle avait voulu introduire dans la vie privée et publique : elle se proposait évidemment un but politique, et en même temps moral, puisque la politique et la morale ne se séparaient pas chez les anciens. Mais c'est une erreur de croire que ce fût le seul objet qu'elle ait poursuivi[1]. Pythagore a voulu, et c'est ce qui fait à la fois l'originalité, la grandeur et le péril de sa tentative, Pythagore a voulu réformer non-seulement la vie morale, privée et publique, mais

1. Krische, p. 101 : « Societatis scopus fuit mere politicus. » Ritter (*Hist. de la phil.*, t. I, p. 297) est d'un autre sentiment : « Il ne faut pas croire que les mystères des pythagoriciens fussent exclusivement politiques. Les traditions les plus vraisemblables nous autorisent, au contraire, à chercher le centre de vie de la communauté pythagoricienne dans une doctrine religieuse secrète. » On verra que ce point de vue agrandi n'embrasse pas encore tout l'objet de l'Institut de Pythagore.

aussi la vie religieuse ; et non content de ce projet déjà bien vaste, il a voulu fonder sa conception religieuse, sur une doctrine rationnelle, scientifique, systématique, en un mot sur une philosophie.

Cette philosophie, tout le monde le sait, se ramène à un principe qui s'applique à tout : l'homme et l'État doivent être ce qu'est le monde lui-même : une harmonie, c'est-à-dire un reflet visible de l'harmonie suprême, qui ne se manifeste que dans l'unité parfaite, en Dieu [1]. Cette harmonie des choses, doit se retrouver et se retrouve en effet dans la conception qui cherche à les expliquer, et le lien qui les unit les unes aux autres, comme les divers rapports qui constituent cette harmonie, doit se retrouver entre les diverses connaissances qui constituent la connaissance du tout. Naturellement donc et pour ainsi dire nécessairement, tout se tient dans la vaste conception de Pythagore : la politique et la morale s'unissent à la pratique et à la foi religieuses, qui se lient elles-mêmes à la pratique des arts supérieurs de l'esprit, et à la connaissance scientifique de la vérité.

Nous allons montrer comment l'Ordre pythagoricien, dans sa constitution et son organisation répondait à ces trois buts, qui se coordonnaient et s'harmonisaient entre eux, comme les diverses parties d'un même système.

D'abord que l'Ordre fût une institution politique, c'est ce qui résulte déjà clairement du récit qu'on vient de lire. Sa chute, les accusations contre ses membres, les haines

1. Diog. L., VIII, 33 : Καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.

populaires soulevées contre eux, les dissensions intestines et les guerres civiles provoquées par la lutte des partis, l'influence lointaine et profonde que l'Ordre exerça, ou est censé avoir exercée sur les institutions et les législations des cités italiennes où il avait pu établir des ramifications [1], le fait certain qu'à Crotone particulièrement, il dominait directement ou indirectement le Conseil des mille [2], prouvent que l'institution avait un but, un objet et un caractère politiques. A Crotone le mot « les pythagoriciens » ne désigne pas une école, il désigne un parti [3] qu'on oppose au parti contraire : les cyloniens, et les haines qui les animent sont si profondes et si vivaces, qu'elles durent jusqu'aux derniers temps du pythagorisme [4]. Leur passion politique est si ardente, qu'ils s'en mêlent même à l'étranger. Les pythagoriciens échappés au désastre de leur parti à Agrigente, et réfugiés à Tarente, ne peuvent s'abstenir de politique:

1. Les traditions erronées qui faisaient de Charondas, de Zaleucus, de Numa, des disciples de Pythagore, prouvent au moins l'opinion qu'on se faisait de la tendance générale de ses idées, et l'importance que prenait la science du gouvernement dans la conception qu'on lui prêtait. Sénèque (*ep.* 90, sur l'autorité de Posidonius) nous dit de ces grands législateurs : « Hi non in foro, nec in consultorum atrio, sed in Pythagoræ tacito illo sanctoque secessu *didicerunt jura*, quæ florenti tunc Siciliæ et per Italiam Græciæ ponerent. » Iamblique cite encore comme disciples de Pythagore Théétète, Hélicaon, Aristocrate et Phytius, qui donnèrent des lois à Rhégium. Plutarque (*An cum princip. philos.*, I, p. 777) compare l'influence d'Anaxagore sur Périclès, de Platon sur Dion, à celle de Pythagore sur τοῖς πρωτεύουσιν Ἰταλιωτῶν.

2. Val. Max., VIII, 15 : « Enixo Crotoniatæ studio ab eo petierunt u senatum ipsorum consiliis suis uti pateretur. »

3. Porphyr., 57 : Πυθαγορεῖοι δὲ ἐκλήθησαν ἡ σύστασις ἅπασα ἡ συνακολουθήσασα αὐτῷ.

4. Iambl., 249 : Μεχρὶ τῶν τελευταίων.

ils organisent un complot contre le gouvernement, qu'ils tentent de renverser, échouent dans leurs desseins, sont arrêtés, condamnés et périssent par le feu [1]. Nous voyons par leur histoire dans quel sens s'est déterminée leur politique. L'idéal de cet ordre politique et à la fois religieux, se rapproche, par certains côtés, du système de gouvernement propre aux Doriens ; mais je ne crois pas qu'il s'inspire de ce modèle, car il part de tout autres principes, quoique aboutissant à une certaine analogie dans les conséquences pratiques. La pensée dominante qui préside à la constitution de l'État dorien ou aristocratique, c'est bien le sentiment de l'ordre : l'État doit être considéré comme un être vivant ; l'unité est sa vie, et par conséquent, la nécessité de maintenir l'unité est la première loi de sa force et de sa durée. De là cette discipline extérieure, minutieuse, sévère, armée d'une puissance capable de dompter les révoltes de l'individualisme, et de maintenir l'unité de la vie, des mœurs, des sentiments, des idées, du corps et de l'âme en un mot, entre tous les citoyens. L'obéissance envers le magistrat et envers la loi est la première des vertus. C'est bien aussi le précepte de Pythagore : mais il faut à ce dernier, qui est un philosophe, un élément dont ne s'est pas inquiété Lucurgue : l'obéissance qu'il demande n'est ni passive, ni mécanique ; c'est une soumission sincère de l'esprit, une obéissance provenant d'une conviction éclairée, raisonnable, volontaire, et non contrainte et forcée [2]. Pythagore, comme Platon, est d'avis que l'homme a

1. Diog. L., VIII, 40 : Θέλοντας ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι.
2. Iambl., 175 : Μὴ πλαστῶς ἀλλὰ πεπεισμένως.

besoin d'un maître, ou du moins d'un guide[1] : il ne peut suffire à la conduite et au gouvernement de lui-même[2]. Le plus grand des maux pour lui, et dans la vie privée et dans la vie publique, c'est l'anarchie[3], car il est naturellement porté à l'excès[4], à l'inconstance, à la mobilité : c'est un être qui change et varie sans cesse au souffle de ses passions et de ses désirs. Non-seulement il faut obéir aux lois, il faut encore les respecter, les maintenir, ne pas les changer[5]. Ce n'est pas l'opinion du grand nombre qu'il faut suivre, mais celle des hommes sages et expérimentés[6]. La foule est mauvais juge de ce qui est beau et bon[7].

1. Héraclite avait déjà dit : « La loi consiste à obéir à la volonté d'un seul. » Fr. 34 (38).

2. Iambl., *id.*

3. Iambl., l. l. et 171.

4. Id., l. l. : Τὸ ὑβριστικὸν ; ce qui dépasse la mesure de ses droits et de sa puissance, les limites de sa nature. C'est par conséquent un *attentat* contre Dieu, dont il usurpe le domaine.

5. Iambl. l. l. : μένειν ἐν τοῖς πατρίοις ἔθεσι καὶ νομίμοις. Diog. L., 23 : Νομῷ βοηθεῖν, ἀνομίᾳ πολεμεῖν. — On trouvera, dans les *Fragm. d'Archytas*, un admirable morceau sur la loi : « La loi, sans laquelle le roi n'est plus qu'un tyran, le magistrat un usurpateur, le sujet un esclave, la société un troupeau de misérables. Il faut que la loi soit utile à tous, efficace, conforme à la nature des choses, en harmonie avec les hommes qu'elle doit gouverner. Elle a une puissance efficace, si elle est bien appropriée aux citoyens ; elle est conforme à la nature des choses, si elle est l'image du droit naturel ; enfin utile à tous, si elle n'est pas monarchique et ne constitue pas de privilèges. La constitution la meilleure est une constitution mixte, comme celle de Lacédémone, où les trois principes de gouvernement, monarchique, aristocratique, démocratique, étaient unis dans un rapport harmonieux. Celui qui aspire à commander les hommes doit avoir la science, la puissance, et surtout la bonté : il est contradictoire qu'un berger haïsse son troupeau. »

6. Porph., X, p. 42.

7. V. plus haut, p. 76, n. 3. Stob., XLVI, 42, p. 220, t. II : « Fais ce

De quelque manière qu'on les envisage, on ne peut considérer comme absolument étrangères à la politique, ni l'institution des repas communs, ni la règle morale que tout est commun entre amis.

L'histoire de Damon et de Phinthias, qu'Aristoxène affirme tenir de Denys lui-même[1], prouve évidemment que l'on pouvait adhérer aux principes moraux et philosophiques de l'Ordre, en être même un membre, du moins un membre extérieur, sans renoncer à la propriété individuelle. L'Ordre pythagoricien n'a pas, même à Crotone, absorbé l'État : il était seulement comme une image idéale, le modèle de l'État parfait; et la preuve, c'est que l'opinion publique se plaignait précisément de l'isolement où ses membres affectaient de se maintenir, de cette hauteur d'attitude, de cette vertu orgueilleuse par où ils prétendaient se distinguer et se séparer de leurs concitoyens. Pythagore réunit, dit-on, beaucoup de partisans[2]; mais ce mot vague ne doit pas faire illusion; car Iamblique, qui l'emploie, le détermine par le nombre de 600, chiffre assurément bien modeste dans une ville si populeuse. C'est même une des causes qui excitaient le mécontentement, de voir une minorité si faible exercer une influence politique si considérable, et aspirer à changer et les institutions et les mœurs. Sans doute, la vie commune, le cénobitisme s'est introduit dans la vie pythagorique[3]; mais cette règle ne

que tu crois être bien, quand bien même il semblerait aux autres que tu fais mal: φαῦλος γὰρ κρίτης παντὸς καλοῦ πράγματος ὄχλος : si tu sais mépriser ses louanges, tu sauras mépriser son blâme. »

1. Porphyr., 59.
2. Iambl., 29.
3. Iambl., 81 : συμβίωσιν; 167, 168 : κοινοβίοι. Diog. L., X. II.

s'est étendue ni à tous les temps ni à tous les membres; entre pythagoriciens tels que Damon et Phinthias, il n'y a pas communauté de biens; ce n'est donc pas une règle absolue de l'Institut; à plus forte raison ne peut-on admettre qu'ils l'aient imposée à tous les citoyens et qu'ils en aient fait une loi de l'État. Dans les règlements que nous transmet Iamblique sur la vie intime des pythagoriciens, nous voyons, après le repas du soir, chaque frère regagner sa maison et sa famille[1]. Ceux-là seulement, à qui convenait cette communauté d'existence[2], abandonnaient à l'Ordre leur fortune personnelle et vivaient des ressources de la communauté. Mais même ainsi restreinte, la règle qui se proposait comme un idéal, ne pouvait manquer d'avoir une influence politique, et si elle était si parfaite dans les rapports d'une société particulière, on devait être tenté de la considérer comme applicable aux rapports de la société politique.

Les repas des pythagoriciens ne sont pas proprement communs; ils ne mangent pas tous ensemble : au contraire, il leur est défendu d'être plus de dix à la même table[3]. Ce nombre, sacré pour eux, est assez restreint; et par cette limite, déjà ces Syssities pythagoriques se

Épicure ne voulait pas que ses disciples missent leurs biens en commun, comme Pythagore Conf. Diog. L., VIII, 10 et 23; Apul., I, 9; Porphyr., *V. P.*, 33; Schol. Platon., *Phædr.*, p. 279, c, lequel cite Aristote (*Ethic. Nic.*, IX, 8). Celui-ci ne considère la maxime que comme un précepte de morale, et Cicéron la commente, en disant que Pythagore veut que l'amitié fasse un de plusieurs, *ut unus fiat ex pluribus* (*de Legg.*, I, 2 et *de Off.*, I, 17).

1. Iambl., 100 : Ἀπιέναι ἕκαστον εἰς οἶκον.
2. Iambl., 167, 168 : Εἰ μὲν ἠρέσκετο τῇ κοινωνίᾳ.
3. Iambl., 98. Strab., VI, c. 1, p. 263.

rapprochent des Ἄνδρεια des Crétois et des Φειδίτια ou Φιλίτια des Lacédémoniens, espèces de conseils secrets, limités à quinze membres choisis parmi les grands, et que Plutarque compare aux repas communs des Prytanes et des Thesmothètes, à Athènes [1].

Les uns et les autres avaient un caractère et une tendance politiques. Comme les Anglais, les anciens ne dédaignaient pas de causer à table ou après le repas, de littérature, de poésie, d'art, de sciences, de philosophie et surtout de politique. Les heures qui suivaient le repas du jour, ἄριστον [2], étaient, chez les pythagoriciens, consacrées, par le minutieux règlement qui fixait l'emploi de toute la journée, aux affaires politiques, soit intérieures, soit internationales [3]. Toutefois, l'ordre dans lequel se succèdent les différentes parties du récit de Iamblique, laisse possible la supposition que les Syssities étaient différentes des repas politiques, lesquels, placés à la fin de la journée et terminés par des libations et des prières, précédaient immédiatement le repos de la nuit.

Quelque intimement liées que soient dans l'esprit des anciens la morale et la politique, elles le sont, cependant, encore moins que la morale et la religion chez les pythagoriciens.

C'est même un trait caractéristique de la conception pythagoricienne, et qui lui est particulier, que cette pé-

1. Plut., *Qu. Symp.*, VII, 9. « Arranged upon aristocratical principles.... the conversation turned upon public affairs. » (Ottf. Müller, *The Dorians*, t. II, p. 287.)

2. Athen., I, 19. Iambl., 97.

3. Iambl., *id.*, l. l. : Περί τε τὰς ἐξωτικὰς καὶ τὰς ξενικάς.

nétration intime de la vie religieuse et de la vie morale que la philosophie tendait plutôt à séparer.

Il importe donc d'insister sur le caractère profondément religieux des règles et des pratiques du pythagorisme.

L'époque où a vécu Pythagore, c'est-à-dire le vi^e siècle, a vu se produire, avec une grande intensité, un mouvement d'idées et de sentiments religieux, et même une espèce de besoin théologique. Les poëtes épiques qui ont créé, formulé, enrichi la tradition sacrée des mythes et le riche fonds des légendes divines ou héroïques[1], ont terminé leur œuvre ; la veine créatrice des mythes est épuisée ; la source des récits légendaires est tarie. La poésie gnomique qui a succédé à l'épopée, n'est pas en état de fonder la vie sur des principes suffisamment larges et élevés. Sa morale, toute humaine et toute pratique, n'a pas d'assez hautes visées ; les aspirations supérieures, sublimes, de l'âme éprise de la perfection et de l'amour de la vérité, le noble et nouveau tourment de voir, de savoir, de croire, ne trouvent pas en elle leur satisfaction et la réclament. La disposition générale des esprits, étendue autant que forte, est une disposition religieuse, qui se manifeste et par un goût de vie intérieure, de perfection morale, et par une tendance superstitieuse au merveilleux et au surnaturel, au mysticisme dans les idées, à l'ascétisme dans la pratique.

Le sentiment religieux est à la fois un sentiment de terreur et presque d'horreur, et un sentiment délicieux

1. Il faut distinguer les mythes théologiques, dont l'épopée d'Hésiode est l'exposition, des mythes héroïques d'Homère.

d'amour et de joie ineffable, qui tous deux naissent de la conscience de la vraie nature de l'homme, subordonnée, inférieure et, à la fois, semblable à la puissance suprême et invisible; c'est la conviction profondément sentie de notre faiblesse et de notre grandeur. Ce sentiment cherche à se manifester; cette conviction aspire à se préciser et à se formuler. En face de ces puissances suprêmes qu'elle ne peut s'empêcher de reconnaître, l'âme, saisie du sentiment de sa faiblesse, conçoit l'espérance et bientôt s'attribue la puissance, par des pratiques extérieures ou intérieures, de conjurer la colère, d'attendrir la justice, de provoquer la faveur, la bonté, la grâce de ces dieux tout-puissants. La pensée que les dieux implorés et sollicités par l'homme voudront et pourront changer en sa faveur le cours implacable et inflexible des lois naturelles, constitue la foi au surnaturel. Mais ce besoin d'espérer et de croire n'étouffe pas dans l'esprit des besoins d'un autre ordre et non pas moins exigeants. Une religion, et surtout la religion grecque, qui ne s'est jamais laissé emprisonner dans des symboles écrits et des formules fixées, une religion laisse toujours ouverte la voie d'une explication rationnelle, d'une libre interprétation de ces mythes, où l'esprit humain a comme personnifié sa pensée par un travail collectif et presque inconscient. Ces mythes ne lui suffisent pas toujours; il vient un moment où non-seulement il veut se rendre compte du sens caché que contiennent ces faits merveilleux, mais où il conçoit le projet de réduire en un système complet, qui satisfasse la raison, toutes ces notions qui lui apparaissent flottantes et vagues dans les visions du mythe, et de les coor-

donner dans un tout dont les parties se lient, se soutiennent, s'expliquent les unes les autres. C'est ce que j'appelle la tendance théologique.

Ainsi, d'une part, un sentiment religieux, une préoccupation du surnaturel; de l'autre un effort spéculatif pour coordonner les croyances en un tout systématique, et pour donner une explication rationnelle des mythes sacrés; voilà la double préoccupation dont nous apercevons des indices certains à l'époque de Pythagore.

Nous les voyons apparaître dans les philosophes, les législateurs, les réformateurs qui précèdent Pythagore, comme dans les orphiques qui lui succèdent et relèvent de lui.

Épiménide avait déjà essayé de ramener à une sorte de système les croyances mythologiques, formulées par Homère et par Hésiode, développées lentement, accrues et modifiées par le temps, mais dont le fond essentiel s'était emparé des esprits. Il admettait deux principes, l'Air et la Nuit, qui en produisaient un troisième, le Tartare[1]. Engendrés par eux, deux autres êtres produisaient en s'unissant l'œuf du monde, d'où sortent tous les êtres et toutes les choses de la nature. Je ne veux pas insister sur le fond assez insignifiant de ces idées. Ce qui importe à notre sujet est de mettre en relief le caractère sous lequel se présente le personnage et le rôle qu'il joue. Né à Phœstus en Crète, et vivant à Cnosse, ce sage, appartenant à un ordre de prêtres qui s'entourent du plus profond mystère, serait resté oublié dans cette île, alors presque inconnue du monde grec, si Solon ne

1. Damascius, *de Principiis*, 383.

l'avait pas tiré de l'obscurité et de sa retraite, consacrée à la méditation, pour utiliser son expérience morale, son art divinatoire et sa connaissance pratique des rites expiatoires[1]. Il se présente comme un homme doué d'une puissance surnaturelle : après avoir dormi un sommeil de cinquante-cinq ans, il parcourt, sans jamais prendre de nourriture, une vie de cent cinquante à deux cents ans, suivant les diverses traditions : il purifie par son art de καθάρτης, Délos et Athènes, dans la 46e Olympiade; il prédit aux Spartiates une défaite qu'ils éprouveront des Arcadiens; il feint d'avoir succombé à la mort et d'être ressuscité. Comme il est le premier des Grecs qui ait connu et pratiqué la science de purifier les villes, les maisons et les champs, les falsificateurs des temps postérieurs lui attribuèrent des ouvrages en prose et en vers, d'un contenu épique, théologique et mystique, des χρησμοί et des καθαρμοί[2]. On voit par le récit de Plutarque, que pour imposer des règles morales et une réforme politique, il s'est cru obligé d'avoir recours à des pratiques religieuses et superstitieuses. L'histoire caractérise en ces termes le personnage : ἐδόκει δέ τις εἶναι θεοφιλὴς καὶ σόφος περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν. C'est par cet art d'exciter l'enthousiasme religieux et d'opérer des prodiges, qu'il fait cesser à Athènes les usages cruels et barbares des funérailles, qu'il rend le calme et la paix à l'État troublé, et inspire aux citoyens le sentiment du

1. Plut., *Solon.*, 12. Diog. L., I, 109-116; Pausan., II, 21, 4; III, 11, 8; III, 12, 9; Clem. Alex., *Strom.*, I, 399.

2. Diog. L., I, III. *La Genèse des Curètes et des Corybantes*; une *Théogonie* en 15000 vers; un poëme épique sur l'expédition des Argonautes, en 6000 vers; et en prose καταλογάδην, un poëme sur les les sacrifices en Crète.

juste et l'amour de la concorde[1]. Mais pour que ces moyens fussent essayés, et pour qu'ils aient pu réussir, il fallait un certain état des esprits ; il fallait que déjà les âmes fussent disposées à s'enthousiasmer comme à croire, et que l'imagination sollicitée par un tourment nouveau provoquât cet appel d'Épiménide au merveilleux, au prodige, au surnaturel.

Nous avons vu qu'Épiménide avait été, par une tradition, il est vrai, suspecte, mis en rapport avec Pythagore : il y a moins lieu de douter des relations personnelles de notre philosophe avec Phérécyde, de l'île de Syros, personnage qui se présente avec le même caractère. Auteur d'une théologie, la première, dit-on, qui fut écrite en prose [2], nous le voyons comme Épiménide opérer des miracles, et il possède également l'art de faire violence aux lois et aux forces de la nature, et de les obliger de céder à la science et à sa volonté.

Aristéas de Proconnèse, dont Lobeck paraît nier à tort l'existence historique, et auquel, outre une épopée en vers sur les Arimaspes, on attribuait encore une théogonie en prose [3], est un personnage du même genre. Prêtre d'Apollon, s'élevant par son pouvoir et sa science magiques au-dessus des facultés de l'homme, le plus habile des enchanteurs [4], il professait une doctrine de la migration des âmes assez semblable à celle de

1. Plut., *Sol.*, 12 : Ἱλασμοῖς τισὶ καὶ καθαρμοῖς καὶ ἱδρύσεσι καὶ κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν. Cf. Heinrich., *Epimenides*, Leips., 1801. Hœck, *Creta*, III, 246.
2. Diog. L., I, 116.
3. Suid.
4. Strab., I, p. 33. Tauchnitz : Ἀνὴρ γόης εἴ τις ἄλλος. Pausan., I, 24, 6 ; V, 7, 4.

Pythagore, et prétendait avoir accompagné Apollon en Italie sous la figure d'un corbeau [1]. Peut-être ce récit exprime-t-il seulement à la manière des mythes, c'est-à-dire, sous forme d'un fait historique et de relations personnelles, les rapports commerciaux de Proconnèse et de Cyzique d'une part, avec les peuples qui habitaient sur les rives septentrionales de la mer Noire, et les côtes de l'Asie occidentale, et de l'autre avec les colonies grecques de l'Italie et en particulier Métaponte.

Cette même disposition des esprits à créer des personnages fabuleux revêtus d'une puissance surnaturelle, ou à admettre facilement les prétentions des personnages réels qui usurpent cette puissance, nous la retrouvons encore dans les temps qui suivent Pythagore. Empédocle, un philosophe, et peut-être pythagoricien, ne dédaigne pas ce rôle; lui aussi a ses καθαρμοί, sa science de prévoir et son art de détourner les phénomènes de la nature. On voit surtout la manifestation éclatante de l'état des esprits dans l'institution ou le développement des mystères orphiques, tous remplis de prodiges, de visions, de miracles, et dont les rapports avec les *Orgies* pythagoriciennes sont démontrés par ce fait seul, que les premiers auteurs connus des poëmes orphiques, sont tous, à l'exception d'Onomacrite, des pythagoriciens [2].

Nous avions donc le droit de dire que le temps où Pythagore parut, inclinait les âmes à une conception théologique et à des croyances surnaturelles, à des pratiques comme à des sentiments religieux. Mais cette

1. Herodot., IV, 13-15.
2. Cercops, Brontinus, Zopyre d'Héraclée, Arignoté.

tendance générale des esprits qui provoque, développe, seconde les fortes individualités dans leur action, ne supprime pas la liberté de leurs mouvements. C'est assurément là un des grands mystères et une des grandes contradictions de l'histoire et de la vie. Qui peut nier l'influence de la société, des circonstances, des temps, du monde extérieur, en un mot, sur le développement des individus? Mais qui peut nier également l'influence de l'individu sur le monde qui l'entoure, bien plus, sur le monde même qui le suivra. L'individu tantôt semble obéir à l'impulsion irrésistible, à la pression fatale des forces morales ou physiques, au milieu desquelles il est placé : son action paraît alors inconsciente, nécessaire; il n'est qu'un instrument obéissant, et comme une résultante de forces étrangères. Mais tantôt aussi, nous voyons la parole d'un seul homme remuer des masses immenses, des couches profondes, ébranler toute une longue série de générations répandues sur les points les plus divers de notre globe; nous les voyons vivre de sa pensée, se nourrir de ses renseignements, obéir aux lois religieuses ou morales qu'il a dictées deux ou trois mille ans auparavant. Ce rapport obscur entre l'individu et l'humanité, entre l'universel et l'individuel, vrai problème de la philosophie, n'est pas résolu par la théorie de la sélection, comme le suppose M. Max Müller, même en donnant à la sélection l'attribut de rationnelle.

Car qui ne voit que si l'individu choisit dans les idées, les sentiments, les passions que son temps lui communique, celles qui sont conformes à ce que lui inspire sa propre raison, c'en est fait alors de la sélection même.

L'individu agit en vertu d'un principe interne, libre et propre.

Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y a concours de la liberté et de la fatalité, du monde et de l'individu, de l'homme et de Dieu, dans les grands événements de l'histoire des idées. L'homme jeté au milieu de la mer immense de l'être, plongé dans le vaste Océan de l'espace et du temps, ne s'y comporte pas comme un bloc de terre molle qui se dissout et perd son essence et sa forme; ce n'est pas non plus un élément si résistant et si dur qu'il ne puisse être ni coloré, ni modifié, ni pénétré par ces flots qui battent continuellement sur son organisation tout entière. Peut-être, au contraire, la mesure de la grandeur d'un individu, est-elle celle de la facilité avec laquelle il reçoit les influences extérieures et étrangères, jointe à la puissance de les concentrer, de les développer, de les transformer suivant la loi dont le principe interne est en lui seul, et de les renvoyer ainsi agrandie et personalisées à la foule, d'où il les a reçues et qui ne les reconnaît pas. Quoi qu'il en soit de ce problème, en montrant dans le vi^e siècle av. Jésus-Christ, en Grèce, un mouvement général, une disposition marquée des âmes vers les croyances religieuses, des esprits vers les systèmes théologiques, je suis bien loin d'avoir voulu diminuer l'originalité et la grandeur personnelle de Pythagore : il coopère librement, sciemment à une action qui d'ailleurs ne s'est produite que sous l'influence de puissantes personnalités comme la sienne.

Il est temps de montrer dans les constitutions de l'Ordre pythagorique comment se révèle ce caractère

religieux et spéculatif, mystique et pratique, qui sollicite tous les esprits.

Pour éclairer les intelligences, peut-être suffit-il d'exposer clairement des idées vraies; mais quand on veut dominer les esprits, gouverner les âmes, agir sur les mœurs, il faut un ensemble de moyens pratiques, une discipline, que nous allons précisément retrouver dans l'organisation de la société pythagoricienne, toute dirigée vers ce but : l'empire des âmes au nom des idées religieuses. Nous verrons que Plutarque a raison de dire, en rapprochant la politique de Numa de la philosophie de Pythagore, que toutes deux respirent un profond sentiment religieux, ἡ περὶ τὸ θεῖον ἀγχιστεῖα καὶ διατρίβη[1]. Le sens politique se révèle dans l'organisation religieuse : on y voit un vrai gouvernement des idées et des sentiments, une discipline pratique, savante et trop souvent extérieure de la vie de l'âme : c'est déjà l'Église romaine; et il semble que ce n'est pas une pure coïncidence qui les fait naître et se développer toutes deux sur le sol italien. L'Église romaine est, comme l'Institut pythagoricien, une école de gouvernement, un centre de vie intellectuelle et morale : seulement le fond de l'institution est si essentiellement religieux, qu'en perdant la puissance politique et sa force de vie intellectuelle, elle n'est pas tombée tout entière, et a survécu comme société religieuse. Le pythagorisme, au contraire, quand l'élément politique de sa constitution eut été détruit, vit ses principes religieux absorbés dans l'orphisme, et n'é-

1. Num., 8. Au lieu de ἀγχιστεῖα, quelques éditions donnent ἁγιστεία.

chappa à une ruine complète qu'en se transformant en une école de philosophie : ce qui semble prouver que sa vraie essence, son principe réellement vivant et profondément vivace, était plutôt encore un besoin scientifique, et une tendance philosophique qu'un besoin religieux.

Néanmoins, dans la première phase de son développement, cet élément jouait un grand rôle, et semble même avoir été non le but, mais le moyen dominant de l'institution. On comprend dès lors tout ce qui nous est raconté sur l'organisation de la société pythagoricienne, traditions où il est impossible de démêler l'élément historique de la légende; mais qu'il est bon de connaître dans leur ensemble, parce qu'elles révèlent du moins l'esprit général des institutions.

Le recrutement des membres de l'Ordre était fait avec un soin scrupuleux : Pythagore, dit-on, étudiait sévèrement la vocation des jeunes gens qui se présentaient à lui; avant de les admettre aux premières initiations de cette vie nouvelle, il cherchait à lire sur leur visage, à deviner dans leur démarche, dans leurs attitudes, dans toutes les habitudes de leur personne, les penchants de leur âme, le fond vrai de leur caractère, les aptitudes propres de leur esprit[1].

Une fois admis par le maître, dont l'école conserva toujours les habitudes[2], les novices étaient soumis à des

1. Ἐφυσιογνωμόνει, Aul.-Gell., I, 9. Iambl., 71. Origène (*Philos.*, p. 6-9) va jusqu'à prétendre que Pythagore fut par là l'inventeur de la physiognomonique. Cf. Luc., *Vit. Auct.*, 3; Clem., *Strom.*, VI, 580, a. Apul., *de Mag.*; p. 48. Bip. : « Non ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi. »

2. Gell., I, 9 : « Ordo atque ratio Pythagoræ ac deinceps familiæ successionis ejus. »

épreuves, διαπεῖρα[1], dont la durée variable n'était jamais moindre de deux ans, et allait quelquefois jusqu'à cinq[1]. Elles consistaient surtout dans un régime d'abstinence sévère, et dans un apprentissage de toutes les vertus, particulièrement de celle qu'ils appelaient l'amitié. Iamblique parle d'épreuves physiques poussées jusqu'à la cruauté, βασάνου τε ποικιλωτάτας καὶ κολάσεις καὶ ἀνακοπὰς πυρὶ καὶ σιδήρῳ[2], pour savoir de quel degré de courage les aspirants étaient capables : ceci paraît un embellissement destiné à rapprocher la société pythagorique de la pratique des mystères. Toutefois Diogène de Laërte atteste aussi l'existence de ces rigueurs disciplinaires, auxquelles il donne le nom de πεδαρτᾶν ou μεταρτᾶν[3]. Ce qui paraît certain c'est qu'ils étaient soumis à l'épreuve du silence, ἐχεμυθία, se bornant à écouter les leçons qui leur étaient faites, sans qu'il leur fût permis de demander une explication de ce qu'ils ne comprenaient pas, ou même de commenter par écrit ce qu'ils avaient entendu. De là, le nom d'ἀκουστικοί, donné à cette classe inférieure de l'Ordre qui constituait un vrai noviciat, comme l'appelle déjà Hiéroclès[4]. Était-ce un silence absolu, comme celui qui est imposé aux trappistes, ou seulement leur recommandait-on de peu parler, leur enseignait-on la réserve, la modestie dans la discussion[5]? Iamblique laisse supposer les deux interprétations ; ceux qui veulent assimiler complétement la congrégation pythagoricienne aux

1. Gell., l. l. Diog. L., VIII, 10. Iambl., 72.
2. Iamb., 68.
3. Diog. L., VIII, 20.
4. *Comment. in Aur. Carm.*, c. XXXVI, οἱ ἀρχόμενοι, auxquels il oppose les τελεῖοι.
5. Iambl., 94 : Αἰδήμονες.

initiés des mystères, voient dans la règle du silence la μυστικὴ σιωπή, comme ils veulent que le rideau qui cachait à la vue des novices le maître lui-même, représente le παραπέτασμα, qui cachait aux profanes et aux initiés du deuxième degré les mystères du sanctuaire, et ces tableaux sacrés où s'exprimaient en images, pour les époptes privilégiés, les dogmes religieux[1].

Pendant ce temps d'épreuves, les novices n'étaient pas admis en la présence de Pythagore, qu'un rideau dérobait à leur vue, peut-être, comme nous venons de le dire, par une imitation des rites des mystères, ni même admis en sa demeure[2], ce qui leur fit donner le nom d'exotériques, οἱ ἔξω, ou membres du dehors.

Quand ils avaient satisfait à ces épreuves, ils passaient dans la classe des Mathématiciens, affranchie de l'obligation du silence, et ils avaient le droit, peut-être le devoir d'enseigner à leur tour. Enfin, ceux d'entre les associés qui en étaient reconnus capables, montaient au dernier degré, au rang suprême des Physiciens, qui s'occupaient des phénomènes de la nature, de la recherche des principes qui constituent l'Univers, des lois qui le gouvernent, des causes qui l'ont produit et le conservent.

A ces trois classes de Novices, Mathématiciens et Physiciens, que nous décrit Iamblique, nous voyons substituée par Porphyre[3] une autre classification qui ne comprend que deux degrés : les Auditeurs ou Acousmatiques au degré inférieur, qui portaient le nom de Pythagoristes, c'est-à-dire aspirants au Pythagorisme,

1. Lobeck. Aglaoph., t. I, p. 67 et 59.
2. Diog. L., VIII, 10. Iamb., 72.
3. Porph., 37. Iambl., 81, la reproduit également et la complète.

ζήλωτας; les Mathématiciens au premier degré, appelés Pythagoréens. Ceux-ci seuls renonçaient à la propriété individuelle, mettaient toute leur vie en commun, συμβίωσιν διὰ παντὸς βίου[1], et faisaient des vœux éternels. Ces deux degrés s'appelaient encore les Ésotériques et les Exotériques[2]. L'Anonyme de Photius[3] distingue : 1. Les Sébastici, adonnés à la contemplation, à la méditation, à la vie religieuse; 2. Les Politiques; 3. Les Mathématiciens qui s'occupaient de sciences, ou les Savants. A côté de cette division, il en produit encore une autre, fondée sur les rapports des disciples au maître. 1. Les amis personnels, les disciples directs de Pythagore, s'appelaient les Pythagoriques; 2. Les disciples de ces derniers, les Pythagoréens; 3. Enfin ceux qui vivaient en dehors de la communauté, tout en s'efforçant d'en imiter la vie et les vertus, formaient la classe des Pythagoristes.

Quoi qu'il en soit de ces classifications, qui se concilient facilement, malgré leurs divergences, les unes avec les autres, il résulte clairement qu'une discipline savante et sévère présidait à l'organisation de l'Institut et réalisait un vœu, ou un idéal que reprendra plus tard, pour son compte, Platon. Les membres de l'Ordre avaient leur fonction propre, fixe, déterminée, d'après leur caractère et leurs aptitudes. Mais ils n'en étaient pas moins soumis à des règles générales et minutieuses qui gouvernaient tous les détails et tous les devoirs de la vie commune. Ces règlements, ces constitutions, ces lois, νόμοι, étaient

1. Iambl., 81.
2. Clem., *Strom.*, V, p. 575. Origen., *Philosoph.*, p. 6.
3. Cod., 249.

fixés par écrit; et Aristote et Alexandre Polyhistor en avaient tous deux pris connaissance dans les Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα[1], terme qui désigne sans contestation un document écrit; ces règles étaient vénérées par tous comme ayant un caractère sacré, divin: elles étaient considérées comme inspirées par les dieux mêmes, ou même comme émanées d'eux[2] : il fallait leur obéir sans réserve, sans discussion, sans murmure : Le maître lui-même avait parlé, αὐτὸς ἔφα[3]. Dans ces règles vraiment monacales, souvent exprimées en symboles, on aperçoit le goût d'une discipline à la fois intérieure et extérieure, le besoin d'obéissance, d'oubli de soi, de renoncement au gouvernement de son âme et à sa propre conscience, qui va jusqu'à en remettre à autrui la direction, penchant funeste au fond, malgré les vertus qu'il peut produire, puisqu'il va jusqu'à désintéresser l'homme de sa vie, et en rendant sa volonté étrangère à ses déterminations, lui ôte le mérite de l'action, et l'élément même de la moralité. L'autorité supprime, quand elle s'exagère, l'ordre qu'elle prétend fonder : si du moins on entend par ce mot une notion morale.

Le matin, au lever, après une prière pour bien disposer l'âme, on devait faire, dans le recueillement et la solitude, une promenade qu'on dirigeait vers des tem-

1. Diog. L., VIII, 24 et 36.

2. Porph., 20 : Προστάγματα ὡσανεὶ θείας ὑποθήκας.

3. Cic., *de Nat. D.*, I, 5 : « Quum ex iis quæreretur quare ita esset, respondere solitos : ipse dixit. Ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præjudicata poterat ut etiam sine ratione valeret auctoritas. » Conf. Val. Max., VIII, 15. Diog. L., VIII, 46 et Menag. ad l. l. Suid., v. Πυθ. Clem., *Strom.*, II, 369 c. Philox., *Qu. in Genes.*, I, 99, p. 70.

ples ou des bois sacrés : puis on préludait aux travaux et aux études de la journée, par des chants accompagnés de la lyre, des danses et des exercices gymnastiques, sans lesquels il n'y a pas d'éducation pour les Grecs. Le soir, on faisait encore une promenade, mais cette fois en compagnie d'un ou de deux frères; on prenait le bain; puis venait le repas en commun, suivi de sacrifices, de libations, et de lectures faites à haute voix par les plus jeunes disciples, dirigées et commentées par les plus âgés[1].

Parmi les règles morales qu'on leur apprenait à pratiquer, et qui constituaient un plan et un régime de vie qui s'appelait la *Vie pythagorique*, il importe d'en mentionner quelques-unes.

Au premier rang des vertus était placée, comme on peut le supposer, l'obéissance : applicable à la vie politique, cette règle l'était bien plus encore à la vie privée. Dès l'enfance, il faut habituer l'homme à l'ordre et à la modestie[2]. La chasse était un plaisir cruel interdit aux membres de cette association, qui respectait jusque dans l'animal le principe sacré de la vie. D'après quelques renseignements, l'Ordre aurait adopté une sorte de costume, la robe de laine blanche, qu'avait portée Pythagore[3]. D'autres prétendent, au contraire, qu'ils ne portaient que des vêtements de lin, et s'interdisaient la laine, qui n'était pas considérée comme pure[4]. Peut-être l'ex-

1. Iambl., 96, 97, 98, 99.
2. Aristox. Stob., *Floril.*, XLIII, 48 : τάξις καὶ συμμετρία. Iambl., 185, 201, 203.
3. Diog. L., VIII, 19.
4. Iambl., 149. Cependant d'après Aristote, cité par Diog. L. (VIII,

clusion de la laine ne doit-elle s'appliquer qu'aux rites de la sépulture, où ce tissu était interdit comme linceul, d'après l'usage orphique[1], aussi bien que l'était le cercueil de cyprès[2].

La chasteté n'était pas imposée; mais il était recommandé d'user avec modération des plaisirs de l'amour; car l'homme ne cède jamais à la volupté sans se sentir inférieur à lui-même.

Quant au régime alimentaire, par où les ordres monastiques se sont de tout temps et en tout pays distingués, si l'on en croyait absolument Diogène, Porphyre et Iamblique, la vie pythagorique aurait été une vie d'abstinences sévères, de jeûnes fréquents, d'ascétisme rigoureux, comme de chasteté parfaite et de renoncement entier aux joies de ce monde. Aristote et Aristoxène ramènent ces préceptes à une mesure plus sage, et éloignée de tout excès. Porphyre reconnaît lui-même que les pythagoriciens faisaient une place aux plaisirs élégants et honnêtes[3]. Quant aux détails du régime, les renseignements sont peu d'accord. L'interdiction de toute nourriture animale est mentionnée par Diogène de Laërte, qui la dit fondée chez les pythagoriciens par l'opinion qu'ils soutenaient de l'identité de nature entre l'homme et la bête, qui ont entre eux de commun le droit de la vie, κοινὸν δικαῖον ἡμῖν ἐχόντων ψυχῆς[4]. Xéno-

19), l'usage du lin n'aurait pas été connu du temps de Pythagore : ce que conteste Krische (p. 31), s'appuyant sur Thucydid., I, 6.

1. Herodot., II, 81.

2. Diog. L., VIII, 10. Iamb., 154, soit parce que le sceptre de Jupiter était supposé de cyprès, soit par quelque raison mystique.

3. Porphyr., 38 et 39. Ἐπὶ καλοῖς καὶ δικαίοις, d'après Aristoxène.

4. Diog. L., VIII, 13.

phane, en effet, contemporain de Pythagore, dans une épigramme rapportée par Diogène[1], dit que le philosophe ne voulait même pas qu'on frappât les animaux; car, voyant battre un chien qui hurlait de douleur, il s'était écrié : « Arrête : ne frappe pas; c'est l'âme d'un de mes amis que j'ai reconnu à sa voix. » Ce respect de la vie allait jusqu'à interdire sur les autels le sacrifice des victimes : il ne voulait adorer qu'un autel non sanglant, comme il l'avait fait à Délos, au temple d'Apollon[2]. Si cette règle d'abstinences est vraie, ce serait un nouveau rapprochement avec la vie orphique, qui permettait toute nourriture sans vie, et interdisait toute nourriture vivante[3]. Mais Aristoxène, que cite également Diogène, dit que Pythagore avait permis toute espèce de nourriture animale, à l'exception du bélier et du bœuf qui laboure[4]. Suivant d'autres relations, les pythagoriciens n'excluaient de leur alimentation que les chairs des bêtes mortes de maladie, ou déjà entamées par d'autres bêtes; en outre, le mulet de mer, le poisson nommé Oblade, les œufs et les espèces ovipares, les fèves, et les autres aliments interdits par ceux qui confèrent l'initiation aux mystères[5]. Plutarque et Athénée rapportent que les orphiques et les pythagoriciens interdisaient de manger le cœur et la cervelle : ce qui suppose la permission de manger les autres parties de l'ani-

1. Diog. L., VIII, 36.
2. Diog. L., VIII, 19 : Θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις; VIII, 22 : Ἀναίμακτον βῶμον. Conf. VIII, 19.
3. Plat, *De legg.*, VI, 782 : Ἀλλ' Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι... : ἀμυχῶν μὲν ἐχόψενοι πάντων, ἐμψυχῶν τοὐνάντιον πάντων ἀπεχόμενοι.
4. Diog. L., VIII, 20. Athen., X, p. 418 c. Aul.-Gell., IV, 11, § 1, 6.
5. Diog. L., VIII, 33.

mal[1]. L'interdiction des fèves, commune aux orphiques et aux pythagoriciens, ne peut être interprétée comme une défense de s'occuper de politique, puisque la politique était un élément essentiel de leur institut: il vaudrait mieux l'entendre comme Aulu-Gelle, qui croit y voir un précepte de s'abstenir des excès de la volupté[2]. Krische, ingénieusement, l'interprète comme une expression de la haine que portaient les pythagoriciens aux gouvernements démocratiques, où toutes les questions politiques, et particulièrement l'élection des magistrats, étaient résolues par les suffrages populaires[3]. Enfin, ce pourrait bien être simplement une de ces pratiques superstitieuses qui se mêlent aux conceptions les plus élevées, et paraissent fortifier les sentiments religieux en les soumettant à une discipline matérielle. L'instinct pratique des pythagoriciens épaisissait la religion pour empêcher qu'elle ne s'évaporât trop vite. Mais toutes ces manières d'entendre le fait, comme le fait lui-même

1. Plut., *Symp.*, II, 635, c. Athen., II, 65, f, 6, f., Aul.-Gell., IV, II, 4, qui cite Aristote et Aristoxène; ce dernier aurait tenu ses renseignements de Xénophyle le pythagoricien et de quelques autres personnes âgées qui auraient vécu presque dans le même temps que Pythagore. Aulu-Gelle invoque le témoignage de Plutarque qui, dans son livre sur Homère, aurait dit: « Aristote nous apprend que les pythagoriciens s'abstenaient de manger la matrice et le cœur des animaux, l'ortie de mer, quelques autres bêtes; mais qu'ils faisaient usage de toute autre espèce de chair, » et d'après le même Aulu-Gelle, Aristoxène racontait même que Pythagore aimait les cochons de lait et les jeunes chevreaux.

2. Greg. Nazianz., *Or.*, XXIII, 535, c. Lobeck. Aglaoph., p. 252. Aul.-Gell., IV, 11, sur ce vers d'Empédocle, Δειλοὶ, πάνδειλοι, κυάμων ἀπὸ χεῖρας ἔχεσθαι.

3. Krisch., p. 35. Cf. Diog. L., VIII, 34. Iambl., 260. Les pythagoriciens sont accusés de τοῖς κυάμοις πολεμεῖν, ὡς ἀρχηγοῖς γεγόνοσι τοῦ κλήρου. Cf. Plut., *De educ. puer.*, p. 12, e.

de l'interdiction des fèves, sont renversées par le témoignage d'Aristoxène, qui affirme, au contraire, que c'était un aliment recommandé et employé fréquemment par Pythagore, qui le trouvait digestif et laxatif [1].

A ce régime plus ou moins sévère, mais qui s'écartait certainement de la vie ordinaire, il faut ajouter quelques prescriptions cérémonielles qui achèvent de marquer le caractère religieux de l'Association. Par exemple, il est interdit par les règles de l'Ordre d'entrer dans un temple avec des vêtements neufs; si le pavé du temple a été souillé par du sang, il faut le purifier avec de l'or ou de l'eau de mer; il est défendu aux femmes de faire leurs couches dans l'enceinte consacrée ; on ne doit pas, aux jours de fêtes, se couper les ongles ni les cheveux ; il est interdit de tuer même un pou dans l'intérieur d'un temple. Il est défendu de brûler les morts, et prescrit de les ensevelir dans des linges blancs. Quand il tonne, on doit toucher la terre. Il ne faut pas quitter le lit avant le lever du soleil, ni porter l'image d'un dieu gravée sur son anneau. Il est enjoint d'entrer dans les temples par la droite, et d'en sortir par la gauche [2]. Parmi les formes de purification, on recommande les ablutions et les aspersions [3].

On pourrait peut-être, si l'on n'avait que ces renseignements, mettre en doute la réalité historique d'une discipline si savante, et d'un plan de vie si analogue au régime des ordres monastiques. Mais Platon vient les confirmer et atteste non-seulement que Pythagore avait

1. Aul.-Gell., IV, 11.
2. Iambl., 153, 256.
3. Diog. L., VIII, 33 : λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων.

prescrit aux membres de l'institut des règles particulières de vie, Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, mais encore que de son temps il y avait des partisans de la doctrine qui se distinguaient par certains usages, et surtout par la sévérité de leurs mœurs. « A-t-on jamais prétendu, dit-il, que Homère ait présidé pendant sa vie à l'éducation de jeunes gens qui se sont plu à l'entourer, et qui ont transmis à la postérité un plan de vie Homérique, ὁδόν τινα βίου, comme Pythagore, à ce qu'on dit, fut recherché pendant sa vie dans ce but, à tel point qu'on distingue *encore aujourd'hui* entre tous les hommes ceux qui suivent le genre de vie appelé par eux-mêmes pythagorique « οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου [1] : » passage où l'on voit que cette règle était considérée comme ancienne au temps de Platon. Les fragments des comiques achèvent de dissiper les doutes qui pourraient subsister, et complètent le tableau de cette vie pythagorique.

« Boire de l'eau, dit Aristophon dans le *Pythagoriste* [2], c'est le fait d'une grenouille; manger des légumes et des oignons, d'une chenille; ne pas se laver, c'est être sale; passer l'hiver à la belle étoile, c'est vivre comme un merle; souffrir le froid, causer en plein midi, c'est affaire aux cigales; ne pas se servir d'huile, et ne pas même en voir, c'est d'un gueux; marcher pieds nus dès le lever du soleil, c'est d'une grue, ne pas dormir, pour ainsi dire, d'une chouette. » Le caractère d'abstinence sévère, et presque d'ascétisme de la secte, est relevé avec une insistance singulière par

1. *Rep.*, X, 600, b.
2. Athen., VI, 238.

tous les comiques. S'agit-il de peindre un avare, Antiphane dira que: « c'était un homme d'une telle ladrerie qu'il ne laissait même pas entrer dans sa maison les aliments que se permettait le bienheureux Pythagore, ὁ τρισμακαρίτης[1]. » S'il fallait en croire ces peintures chargées, mais où la charge même fait supposer un fond de réalité, le régime pythagoricien aurait, chez quelques fanatiques, dégénéré en une espèce de mépris des soins du corps, qui annonce et prépare la vie cynique, et celle de certains ordres monastiques, où la propreté personnelle est considérée comme une volupté qu'il faut s'interdire sous peine de péché sensuel. Le pythagorisant ne mange rien qui ait eu vie, aucun aliment cuit; il ne boit pas de vin. Il se nourrit de pythagorismes, de raisonnements creux, de rognures de pensées. Son régime quotidien est un pain sans levain, et un verre d'eau: un vrai régime de prison. Le menu du festin est quelquefois un peu plus varié sans être beaucoup plus exquis: ce sont des poissons salés, qu'ils ramassent dans leurs besaces, des figues sèches, du fromage, du marc d'olives, du pain noir dont la quantité leur est sévèrement mesurée : une obole pesant, par repas[2].

Ce n'est pas tout : le pythagoricien doit supporter le jeûne, la malpropreté, la vermine, le froid, le silence, la tristesse, la privation de bains: « Au nom du ciel, croyez-vous vraiment, dit Aristophon dans le *Pythagoriste*, que ce soit de leur plein gré que ceux qu'on appelle les vieux pythagoriciens[3], vivent dans cette crasse et portent ces

1. Athen., III, 108.
2. Aristophane, Alexis, dans Athén., IV, 161.
3. Τοὺς πάλαι ποτέ.... Athén., IV, 161. A ces anciens et sévères py-

vêtements troués? N'en croyez rien : c'est par nécessité; comme ils n'ont rien, ils ont cherché de beaux prétextes pour donner aux gueux une règle de vie conforme à leur état. Mais servez-leur des poissons de choix et des viandes délicates, s'ils ne les croquent pas jusqu'à s'en mordre les doigts, je veux être dix fois pendu. » Diogène attribue, d'après Sosicrate, l'invention du costume cynique[1] à Diodore d'Aspendos, qu'Athénée dit avoir été ou avoir passé pour être un pythagoricien. « Diodore d'Aspendos, a vécu votre vie cynique, portant les cheveux longs, se complaisant dans la saleté, et marchant nu-pieds. » C'est de lui que vient, dit Hermippe, l'habitude de porter les cheveux longs, que d'autres disent pythagoricienne[2]. Mais les poëtes cités plus haut, qui appartenaient à la comédie moyenne attique et aux dernières années du IVe siècle, signalant ces usages cyniques comme déjà très-anciens, il faut sans doute en faire remonter plus haut l'origine, et croire qu'ils étaient dans la tendance même de l'Ordre pythagoricien. Le caractère de toutes ces habitudes de vie, de ces pratiques extérieures, est religieux : et l'élément religieux consiste d'une part dans la mortification des sens, le mépris du corps, de l'autre dans la *Règle*; c'est-à-dire dans la vertu de l'obéissance par laquelle l'individu se soumet

thagoriciens étaient opposés par le même Aristophon les nouveaux plus relâchés. Diog. L., VIII, 38 : « Ils mangent des légumes et boivent de l'eau; mais quant à la vermine, au manteau troué, à la privation de se laver, il n'en est aucun, parmi les *jeunes*, qui voudrait s'y soumettre.

1. Diog. L., VI, 13.

2. Athén., IV, 163.... Iamblique nomme Diodore un disciple d'Arésas, ce qui est sans doute une erreur, puisqu'il a vécu, d'après Athénée, vers 300, et qu'Arésas était un des auditeurs directs de Pythagore.

à une loi extérieure, à la volonté d'autrui, et lui sacrifie la sienne. C'est l'essence de la discipline monastique et pythagorique.

Nous retrouvons ces mêmes usages, en partie du moins, dans les orphiques qui ont avec les pythagoriciens des rapports diversement appréciés.

Cette communauté de certains usages est attestée par Platon : les pratiques de vie orphique, dit-il, Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι, commandent de s'abstenir de toute nourriture animée, et permettent toute nourriture qui ne l'est pas. Bien qu'appuyée sur des analogies entre les idées pythagoriciennes et les idées orphiques, qui même se mêlent et se confondent, cette liaison n'en constitue pas moins un point obscur de l'histoire des pythagoriciens.

Quoiqu'il soit assez étrange que les pythagoriciens, voués au culte d'Apollon[1], symbole de l'ordre, de la mesure, de la lumière, de l'harmonie, se soient unis au culte sombre, sanguinaire, passionné, tragique de Bacchus, il n'est pas possible de mettre en doute cette liaison[2]. Mais ce sur quoi l'on conteste, c'est de savoir si les pythagoriciens ont adopté les usages et les maximes des sectes orphiques, et tout en les transformant et les approfondissant, se les sont appropriés[3], ou si, comme le

1. Diog. L., VIII, 37. Mnésimachus dans *Alcmæon*, « suivant le rite des pythagoriciens, nous sacrifions à Apollon, et ne mangeons rien qui ait eu vie. »

2. Elle est reconnue par Zeller, Krische, Boeckh, Ottf. Müller, *Prolegg. zu ein Myth.*, Lobeck., *Aglaoph.*,

3. C'est le sentiment de Hoeckh, dans son livre sur la Crète, t. III, p. 228 : « Das vorhandene Alte ward von ihnen aufgefasst, erweitert, und zum Theil mit Fremdartigen gemischt, allein, seiner Hauptrich-

croit Lobeek, c'est de la société pythagoricienne que sont sortis les sectes et les mystères orphiques; l'exposition des faits mêmes montrera la difficulté de la solution.

D'abord l'antiquité est muette sur l'influence qu'ont exercée les pythagoriciens dans la Grèce propre, et sur les pays où s'est répandue leur philosophie. Tout ce qu'on sait, c'est qu'on ne connaît aucun livre ni aucun nom d'auteur orphique avant Pythagore.

Ion de Chios[1] attestait que ce dernier avait composé des poésies qu'il avait fait passer sous le nom d'Orphée[2]. On cite en effet deux Ἱεροὶ λόγοι sous le nom de Pythagore[3], l'un en prose dorique, l'autre en hexamètres.

Mais on cite également un Ἱερὸς λόγος en 24 livres d'Orphée[4], d'où l'on prétend que Pythagore tira toute sa philosophie des nombres[5]. « Toute la théologie grecque, dit Proclus, est sortie de la mystagogie orphique. Pythagore fut le premier qui fut initié par Aglaophémus aux rites divins, τὰ περὶ Θεῶν ὄργια; Platon fut le second. » On sait en effet que la légende se forma, à une époque qu'on ne peut préciser, que Pythagore avait été initié à la reli-

tung, nicht umgewandelt. Die Pythagoreer haben mehr von dem frühern Orphischen Wesen sich angeeignet, als in dasselbe hineingetragen.

1. Diog. L., VIII, 8. Clem. Alex., I, p. 333.

2. Πυθαγόραν εἰς Ὀρφέα ἀνενεγκεῖν τινα.

3. Nous avons des fragments de l'un et de l'autre : du premier, dans Iambl., *V. P.* 28, et Procl., *ad Euclid.*, p. 7, et *Theol. arithm.*, p. 19; du second dans Diog. L., VIII, 7, qui cite le vers :

Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίας τάδε πάντα.

4. Diog. L., VIII, 7. Clem. Alex., 333. Suid., v. Ὀρφ. Fabricius, *Bibl. Græc.*, t. I, p. 161.

5. Iambl. *V. P.* 28 et Proclus, *Theol. Plat.*, I, 5.

gion orphique à Lesbéthra par Aglaophémus, qui en était le grand prêtre[1]. C'est là sans doute une fable dont l'absence de fondement historique est démontrée par ce fait seul : c'est que les Ἱεροὶ λόγοι[2] attribués par Pythagore à Orphée ont pour auteurs connus, Onomacrite, le seul orphique qui ne soit pas pythagoricien, puis Zopyre d'Héraclée, Brontinus, un parent de Pythagore, Arignoté, Théognète de Thessalie, Thélaugès, Cercops, tous pythagoriciens. Mais malgré les traditions fabuleuses qui altèrent ou exagèrent les faits, il reste peu de doutes raisonnables que les doctrines et les sectes pythagoriciennes et orphiques se rapprochèrent, si elles ne se confondirent pas, et ce rapprochement fut tel que nous ne pouvons distinguer avec clarté ni fixer avec certitude ce qui est exclusivement pythagoricien, et ce qui est exclusivement orphique ; à laquelle des deux sectes appartient la priorité, et quel est celui des deux éléments qui conserve dans le mélange la plus grande importance.

De même qu'Orphée était descendu aux enfers, de même Pythagore y descendit en Crète, et parmi les poëmes orphiques attribués à Cercops, disciple de Pythagore, on signale également une Κατάβασις ; ces traditions

1. Iambl., *V. P.*, 28, 145, 151. Procl., *in Tim.*, 3, p. 291 ; *Theol. Plat.*, I, 5. Acad. des Inscript., La Barre, t. XVI, p. 24.

2. Les titres conservés des ouvrages qui portent ce nom générique et forment le noyau de toute la littérature orphique, ont une couleur mystique, et semblent prouver que le contenu était un rituel hiératique. Lobeck, *De myster. arg.*, 1, 2, 3 : « Hierologias istas a philosophia alienissimas ac fere totas ex fabulari historia repetitas fuisse; quæ autem hierophantæ ferantur in mysteriis celebrandis loquutiesse, minime huc spectasse, ut initiatis symbolorum altiorem intellectum aperirent, sed fuisse narrationem de ortu hujus sacri fabulose traditc, deque prima institutione. »

de descentes miraculeuses, illustrées par le grand peintre Polygnote, témoignent d'un sentiment qui paraît commun aux deux doctrines, et naissent d'une même conception sur la destinée de l'homme. Pénétrer le mystère de l'autre vie ; savoir à quelle loi elle est soumise ; sans l'affranchir d'une crainte salutaire, délivrer l'homme du désespoir infernal de supplices éternels ou du supplice plus infernal encore de l'anéantissement absolu ; enfin le consoler et le relever du joug de la mort, tels sont les points communs où ils paraissent avoir tendu tous les deux, et qui prouvent que tous deux ont essayé de s'introduire dans le cercle des croyances pratiques, de constituer une religion et une théologie.

Au temps de Platon on rencontre une secte de faux dévots, avec un régime de vie austère, de nombreux livres, des prophéties sur la vie future, qui porte le nom d'Orphéotélestes[1] : ce sont ces usages orphiques qu'Hérodote appelle aussi bachiques, et qu'il rapproche presque jusqu'à les confondre avec les superstitions égyptiennes et pythagoriciennes[2].

Outre ces relations réelles, les deux sectes avaient encore dans leur enseignement des points communs qui ne s'expliquent que par des rapprochements individuels. Par exemple, et surtout dans la psychogonie, où cependant les orphiques ne pénétraient pas plus loin que ne

1. Plat., *Rep.*, II, 364. Ἀγύρται καὶ μάντεις, qui procédaient à prix d'argent à des θυσίαις καὶ ἐπῳδαῖς, ἐπαγώγαις καὶ κατάδεσμοις, *incantamentis et defixionibus magicis*. Euripid., *Hippol.*, v. 953. Strab., X, p. 474. Demosth., *de Coron.*, p. 313 (568 Tayl.). Diog. L., X, 4.

2. Hérod., II, 81 : Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. Conf. Fréret, Acad. des Inscr., t. XXIII, p. 260.

le réclamait le besoin pratique exigé par leurs καθαρμοί, ils s'occupaient du sort de l'âme dont ils expliquaient le péché par des représentations mystiques, et dont ils montraient la présence dans le corps comme une première expiation : car se sont eux qui les premiers ont appelé le corps le tombeau de l'âme [1].

D'après la théogonie d'Orphée attribuée à Onomacrite, l'âme détachée par les vents de l'âme du monde, dont elle faisait primitivement partie, est poussée et introduite par eux dans le corps sensible, est liée à la roue de l'ordre de la nature qui l'entraîne fatalement dans toutes ses vicissitudes, et arrive soit au bonheur, soit au châtiment. A ces idées se liait la maxime, enseignée comme un secret mystérieux [2], que les hommes sont placés ici-bas par les dieux comme dans une prison [3], proposition orphique sans doute, comme le démontre Lobeck [4], mais qui fut philosophiquement dé-

1. *Cratyl.*, 300 c. : Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι. C'en est le tombeau, σῆμα, — la manifestation sensible, et comme le signe visible σῆμα (de σημαίνω), — enfin c'en est le gardien, qui la conserve et la sauve : σώσμα. Mais la maxime est également pythagoricienne, comme le prouve le fragment de Philolaüs, cité par Boeckh et tiré de Clem. Alex., (*Strom.*, III, p. 433), et reproduit par Théodoret (*Græc. Affect. Cur.*, V, p. 744). Le premier dit : «Il est bon de se rappeler le mot de Philolaüs. Or voici ce que dit le pythagoricien : «Les anciens « théologiens et devins (Philolaüs ferait ici allusion aux orphiques), « disent que l'âme a été unie au corps en punition de certaines fautes, « et est pour ainsi dire ensevelie en lui comme dans un tombeau, καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται. » Le second : « Philolaüs est tout « fait d'accord avec cette doctrine, » et il reproduit la phrase de Clément. Conf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 765.

2. Ἐν ἀποῤῥήτῳ λεγόμενος.

3. Ὡς ἐν φρουρᾷ τινί. *Phæd.*, p. 62 b.

4. *Aglaoph.*, p. 795 ; il s'appuie sur Iambl. (*Protreptic.*, 8, p. 134),

veloppée dans la métaphysique pythagoricienne, où elle aboutit à la théorie de la migration des âmes, en germe déjà dans l'orphisme.

Je suis en effet convaincu, quoiqu'on ne connaisse aucun écrit orphique antérieur à Pythagore, que l'idée d'une religion orphique n'est pas l'œuvre exclusive d'Onomacrite, et n'est pas née sous l'influence du pythagorisme persécuté et dispersé dans la Grèce continentale. Comment admettre que par une falsification effrontée, n'ayant aucune racine dans les croyances et les traditions populaires, sans aucun antécédent historique, un poëte ait pu inventer un ensemble de rites et de croyances qui ont si profondément pénétré dans la vie pratique d'un peuple, et ont eu une telle durée et une telle influence? Les témoins classiques attestent qu'Orphée, quel qu'ait pu être historiquement ce personnage, avait laissé un culte secret qui unissait des consécrations, des mystères et des prophéties avec un rituel correspondant, et que ce personnage avait le don magique du chant et de la poésie[1]. Onomacrite n'a guère pu par des combinaisons, des rapprochements, des altérations, des falsifications, que réduire en un système lié et enchaîné, la mystique de cette religion qui admit, on ne sait à quelle époque, le culte de Dionysos Zagreus, et en fit

et plus solidement sur le fragment orphique (dans Olympiodore, *ad Phædon.*, 176, éd. Wyttenbach), où on enseigne, comme l'avait fait Empédocle, un mouvement circulaire des âmes. Conf. les vers cités comme d'Orphée par Clem. Alex., *Strom.*, v. 673. Sur la migration des âmes dans l'orphisme, conf. Ed. Gerhard, *über Orpheus und die Orphiker*, Berlin, 1861, p. 65.

1. Les attributs d'Orphée sont : 1° Μαντεῖα (Euripid., *Alc.*, 968); 2° Χρησμοί, dont les pratiques sont : 1° Καθαρμοί, 2° τελεταί (Aristoph., *Ran.*, 1043).

le πάρεδρος des deux Déesses qui présidaient aux mystères d'Éleusis et le centre des rites orphiques[1].

Le fait que Pythagore attribuait à Orphée ses propres ouvrages[2], que Philolaüs par le mot : les anciens théologiens et devins, faisait allusion à ce personnage, l'antiquité certaine des mystères orphiques, tout semble autoriser l'opinion que Pythagore ou plutôt les pythagoriciens dispersés dans la Grèce propre, obéissant à une impulsion primitive et au même esprit qui animait l'orphisme, ont formé là de nouvelles associations, qui ont contracté un commerce intime avec les société orphiques, ou peut-être tout en gardant une certaine indépendance, se sont affiliés avec la secte qui était déjà constituée et puissante[3]. Ce qui n'empêche pas d'admettre que Onomacrite ait pu profiter des doctrines pythagoriciennes, pour ses interpolations audacieuses et ses falsifications effrontées des oracles et des poésies antiques. Le principe philosophique et scientifique qu'elles contenaient lui permit de tirer, avec un art qu'il faut admirer, de la confusion des fables Dionysiaques, une conception systématique qui n'est ni sans grandeur ni sans profondeur, et qui contient la première tentative d'une théologie spéculative chez les Grecs.

Ce n'est pas seulement avec les doctrines orphiques, c'est encore avec les doctrines et les pratiques de la secte juive des Esséniens qu'on signale des analogies re-

1. Conf. sur l'orphisme Eschenbach, *Epigenes, de poesi Orphica*, Nurimb., 1702 Bode, *de Orpheo*, 1824; Götting. et son *Histoire de la poésie grecque*, t. I, p. 87-190; mais surtout Lobeck, *Aglaopham.*, Königsb., 1824; C. Eichhoff, *de Onomacrito*, Elberfeld, 1840, Progr.

2. V. plus haut, p. 128, n. 2.

3. Ottf. Müller, *Prolegg. zu ein. wissensch. Mythologie.*

marquables, d'où l'on a voulu conclure à des influences directes et à des relations personnelles. Josèphe nous dit en effet que les Esséniens suivaient un genre de vie qui avait été introduit chez les Grecs par Pythagore[1]. Creuzer explique ces analogies par les sources où les Esséniens et les pythagoriciens auraient également puisé, c'est-à-dire à des sources persanes[2]. Il repousse donc l'idée d'influences directes exercées sur des Juifs par les doctrines pythagoriciennes[3]. Mais quand bien même on ne pourrait les admettre comme un fait historique, ce qu'on ne peut mettre en doute c'est la très-frappante analogie des idées, des tendances, des pratiques. Le fondement de l'Essénisme est, il est vrai, dans une conception dualiste, qui est loin d'avoir cette clarté et cette importance dans le pythagorisme, où les principes contraires se concilient dans la synthèse du nombre. Il est vrai aussi qu'on ne retrouve chez les premiers aucune trace des théories de la migration des âmes, et surtout de la théorie caractéristique des nombres. Mais sous le rapport purement religieux, quelles nombreuses et frappantes affinités! Ils rejettent également la nourriture animale, les sacrifices sanglants, les bains chauds ; tous deux placent l'idéal de l'homme dans une vie commune, avec une communauté réelle de biens[4], recommandent une obéissance absolue, le secret des doctrines, le respect et la vénération de ceux par qui elles leur ont

1. *Antiq.*, XV, 10, 4 · Καὶ οἱ παρ' ἡμῖν Ἐσσαῖοι καλούμενοι. Γένος δὲ τοῦτ' ἔστι διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδε-δε.γμένῃ.

2 *Symbol.*, I, ed., IV, p. 433.

3. Repoussée par Ewald, Ristchl, et adoptée par Zeller et Bauer.

4. Les pythagoriciens en sont probablement restés à la théorie.

été transmises. Ce sont également des sociétés fermées, où l'on n'admet de nouveaux affiliés qu'après des épreuves sévères, et d'où les indignes sont rigoureusement chassés. Les deux sectes honorent et adorent les éléments comme des puissances divines et donnent, pour ce culte, des prescriptions spéciales, dans lesquelles elles s'accordent d'une manière étonnante. Ni l'une ni l'autre ne paraît avoir dédaigné la magie et elles considèrent toutes deux comme le fruit de la sagesse et de la piété le don de prophétie qu'elles accordent à leurs membres les plus distingués.

Enfin dans les livres attribués à Numa et découverts en 181 avant Jésus-Christ, on prétendait retrouver des influences et même des idées pythagoriciennes. Varron, cité par saint Augustin[1], se borne à dire que ces livres contenaient les raisons des institutions religieuses que Numa avait fondées, *sacrorum institutorum causæ, cur quidque in sacris fuerit institutum;* et il trouve en général que les mythes, les cultes, les rites, ont leur fondement dans une conception de la nature, dans des raisons purement physiques et philosophiques[2]. Mais Tite-Live et Plutarque sont plus explicites : ces livres, que Plutarque qualifie de livres sacrés, écrits de la main même de Numa, et qu'il avait fait enterrer avec lui, parce que, suivant la maxime pythagoricienne, il n'était pas convenable de confier la garde d'une doctrine secrète à des lettres sans vie, et qu'il valait mieux en remettre la tradition fidèle à la mémoire de ceux qui en étaient dignes,

1. *De Civit. D.*, VII, 34.
2. *De Civit. D.*, VII, 18 sqq.
3. *Numa*, 22.

ces livres étaient au nombre de 24, suivant Plutarque, de 14 suivant Tite-Live. La moitié d'entre eux (12 ou 7) étaient consacrés au droit pontifical, et étaient, suivant ce dernier, écrits en latin; l'autre moitié écrite en grec avait un objet et un contenu philosophique et théologique[1]. C'était sans doute une explication rationnelle, une interprétation naturelle des institutions religieuses, qui en leur ôtant une origine et un fondement surnaturels, devait tendre à ébranler les croyances établies : *dissolvendarum religionum pleraque esse*. On comprend donc que le sénat sur la proposition du préteur les fit brûler. Ce qui nous intéresse dans ce récit, c'est que Valérius Antias, auteur de T. Live et de Plutarque et probablement aussi de Pline l'ancien, qui contient le même renseignement, affirme que cette seconde partie des livres brûlés renfermait les doctrines pythagoriciennes : *adjicit Antias Valerius Pythagoricos fuisse vulgatæ opinioni, qua creditur Pythagoræ auditorem fuisse Numam, mendacio probabili accommodata fide*[2]. Il n'est pas nécessaire que ces livres aient été réellement d'origine et de doctrine pythagoriciennes, pour la conclusion que nous en voulons tirer. Il est certain que les pythagoriciens, comme on le reproche à ces livres, expliquaient les dieux comme des forces physiques, et donnaient de la religion et de ses croyances une exposition rationnelle et humaine. En outre, la relation entre les mouvements des opinions religieuses qui

1. Plut., 22, d'après Valérius Antias : Δώδεκα μὲν εἶναι βίβλους ἱεροφαντικάς, δώδεκα δὲ ἄλλας ἑλληνικὰς φιλοσόφους. T.-Liv., XL, 29 : « Septem Latini de jure pontificio erant; septem Græci de disciplina sapientiæ. »

2. T.-Liv., XL, 29. Plin., *H. N.*, XIII, 27 : « Libros septem juris pontificii, totidemque Pythagoricos fuisse. »

se sont produits à Rome, et les tentatives de réforme opérées dans ce même sens par les sectes orphiques, si intimement liées avec les pythagoriciens, est un fait historiquement démontré, ne fût-ce que par l'histoire des Bacchanales Romaines.

Les cultes Bachiques qui se répandirent à Rome au commencement du IIe siècle, donnèrent lieu à des poursuites judiciaires qui nous en montrent l'origine. Ces associations mystérieuses et ces cultes secrets rigoureusement persécutés par l'orthodoxie romaine[1], venaient, il est vrai, en partie d'Étrurie et de Campanie: mais les recherches judiciaires en montrèrent un foyer ardent dans l'Apulie, daus toute l'Italie méridionale et surtout à Tarente, un des centres d'origine du pythagorisme[2]. Quelqu'opinion qu'on se fasse sur la réalité du fait des livres pythagoriciens attribués à Numa, la tradition qui se forme sur cette donnée atteste du moins l'affinité des idées pythagoriciennes avec tous les mouvements des idées religieuses dans l'antiquité. Tous les phénomènes

1. Voir le discours de Postumius contre *pravis et externis religionibus captas mentes*, T.-L., XXXIX, 15.

2. T.-Liv., XXXIX, 9, 18, 41; XL, 19. On les appelait «clandestinæ conjurationes.» On institua pour les juger des tribunaux spéciaux: «Quæstiones de Bacchanalibus sacrisque nocturnis extra ordinem.» On publia dans toute l'Italie un décret portant, entre autres prescriptions: «Bacas vir nequis adiese velet ceivis romanus neve nominus latini.» On a retrouvé en 1692 en Calabre, gravé sur l'airain, ce sénatus-consulte de l'an 186 avant J. C., qui est le neuvième monument conservé de la langue latine. Tite-Live ajoute: «L. Postumius Prætor, cui Tarentum provincia evenerat, reliquias Bacchanalium quæstionis cum omni exsecutus est cura,» et dans le livre XL, 19: «L. Duronio prætori, cui provincia Apulia evenerat, adjecta de Bacchanalibus quæstio est: cujus residua quædam velut semina ex prioribus malis am priore anno adparuerant.»

de cette nature, tous les faits qui se sont produits avec ce caractère dans le monde ancien et on peut dire dans le monde moderne, se rattachent en quelque point au pythagorisme, et cette affinité prouve jusqu'à l'évidence ce que nous cherchons à démontrer en ce moment, c'est-à-dire, le caractère profondément religieux du pythagorisme.

La religion n'est pas pour lui simplement un mouvement libre de l'âme qui s'élève vers l'idéal de perfection que réalise et représente la divinité : on reconnaît facilement qu'il la considère comme un gouvernement, une discipline savante et forte des opinions et des volontés, des esprits et des âmes. Tous ces règlements minutieux, ces prescriptions cérémonielles, ces pratiques extérieures absolument semblables à ce qui était usité dans les mystères[1], dénotent l'instinct pratique du prêtre, qui sait par quels moyens on peut s'emparer de l'imagination, et réduire à une loi extérieure et à une discipline les révoltes de la liberté humaine.

Le caractère religieux de l'association pythagorique se manifeste encore par d'autres faits non moins significatifs. Telle est l'admission des femmes[2], qui chez les Grecs, ne se comprenait que pour des buts religieux. On nous les montre assistant aux conférences de Pythagore, et célébrant elles-mêmes les sacrifices. Le maître, surprenant dans leurs âmes une tendance particulière vers

1. Diog. L., VIII, 33 : Καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελευτὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

2. Iamb., *V. P.*, 54 et suiv., et 170. Porphyr., 4 et 19. S. Jerôm.. *c. Jovin.*, I, 186. Plut., *Conj. Præcept.*, 31. Stob., *Eclog.*, I, 302; *Serm.*; 74, 32; 53, 55. S. Clem., *Strom.*, I, 309 c; IV, 522 d.

l'exaltation religieuse, s'efforçait de trouver des analogies entre les noms qu'elles portent aux divers âges de la vie, Κόρη, Νύμφη, Μήτηρ, Μαῖα, et les noms des grandes divinités féminines. Qu'elles aient participé aux enseignements scientifiques les plus profonds et les plus difficiles, comment le nier, puisque nous voyons de nombreux fragments de philosophie extraits d'ouvrages qui leur sont attribués?

Tel est encore l'élément superstitieux, la tendance au surnaturel qui se développe de bonne heure dans la légende pythagorique et représente le maître comme un être supérieur à l'humanité : tantôt comme un démon, c'est-à-dire un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, tantôt franchement comme un dieu. Aristote, cité par Iamblique[1], considérait comme pythagoricienne la division des êtres vivants en trois classes : 1° le Dieu ; 2° l'homme ; 3° une classe intermédiaire à laquelle Pythagore appartenait. Hiéroclès dans son commentaire sur les Vers d'Or[2], disait : « La connaissance des vertus de la Tétrade a été communiquée aux pythagoriciens par Pythagore lui-même qui, sans être un dieu immortel, ni même un héros, mais simplement un homme, s'est rendu semblable aux dieux et a reçu des siens la vénération due à une image visible de la divinité. » Diogène rapporte qu'on appelait ses disciples : μαντίας θεῷ φωνᾶς[3], c'est-à-dire les interprètes de la parole d'un Dieu; Iamblique et Porphyre, que ses sectateurs le plaçaient au nombre des dieux ou en fai-

1. Iambl., 31.
2. C. xx.
3. Diog. L., VIII, 14.

saient une espèce de bon démon [1]; d'autres plus enthousiastes encore voulaient voir en lui Apollon, soit Apollon Pythien, soit Apollon Hyperboréen, soit Apollon Pæon; ceux-ci le considéraient comme un des dieux habitants de la lune, ceux-là enfin comme un dieu distinct des autres divinités de l'Olympe, descendu sur la terre pour apporter aux hommes le salut et la béatitude que peut seule procurer la philosophie [2]. Sans doute ce n'est pas ainsi qu'Héraclite et Empédocle le jugent. Héraclite se borne à attester sa science profonde, variée, tirée à la fois des livres et du commerce des hommes, et loin de se laisser entraîner à une admiration enthousiaste, estime avec une sévérité froide et injuste, qu'il a fait de toute cette science un mauvais usage [3]. Les vers d'Empédocle cités par Iamblique et Porphyre [4], le représentent comme un homme d'un génie supérieur, mais simplement comme un homme.

« Parmi eux il y eut un homme doué d'un savoir immense, dont l'intelligence renfermait un vrai trésor de connaissances, et qui était profondément versé dans les sciences les plus variées. Lorsqu'il tendait tous les ressorts de son vigoureux génie, son pénétrant regard découvrait plus de vérités qu'il ne s'en revèle à une suite de dix, de vingt générations. » Mais si des esprits philosophiques, comme Empédocle, sceptiques et criti-

1. Porphyr., 20 : Μετὰ τῶν θεῶν καθηρίθμουν. Iambl., 30 : Μετὰ τῶν θεῶν.... καθηρίθμουν ὡς ἀγαθόν τινα δαίμονα; 140 : Οὐχ ὁ τυχὼν, ἀλλ' ὁ θεός.

2. Iambl., 30.

3. Diog. L., VIII, 6 : Πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

4. Porph., 30. Iambl., 67. Diog. L. (VIII, 54) reproduit les deux premiers, mais tout en rapportant qu'on les appliquait quelquefois à Parménide.

ques comme Héraclite, ont porté sur Pythagore un jugement sain et froid, cela n'empêche pas que ses admirateurs n'aient pu aller jusqu'à une aveugle adoration. Quoique l'idée de faire un dieu d'un homme, soit peu grecque, quoique bien des expressions qui expriment une sorte d'apothéose n'aient eu peut-être, primitivement, que la valeur d'une métaphore admirative, il est difficile de douter que ses partisans n'aient voulu voir et faire voir en lui un être supérieur à l'humanité, par sa naissance, par sa vie, par sa science, par sa puissance. Ælien, sur l'autorité d'Aristote[1], dit que les Crotoniates l'adoraient comme Apollon Hyperboréen, dont suivant d'autres traditions il aurait été simplement le fils[2]. Toutes s'accordent à reconnaître qu'il a possédé des dons surnaturels; il prévoit et prédit l'avenir[3], il opère des prodiges par l'art et la pratique des incantations magiques; il entend l'harmonie des sphères célestes; il peut communiquer par la parole d'un côté avec les êtres inférieurs, de l'autre avec les êtres supérieurs de la nature. Les fleuves, les taureaux, les aigles, entendent sa voix et obéissent à ses ordres: il a le don de l'ubiquité, le souvenir des nombreuses existences qu'il a traversées[4]; il est descendu aux enfers et en est revenu. S'il faut en croire Hermippe, il se serait lui-

1. Æl., II, 26. Il n'est pas certain que cet Aristote soit l'auteur de la *Métaphysique*. Diog. L., VIII, 11. Porph., 28.

2. Porph., 20. Iamb., 30, 255. Diod. Sic., fragm., p. 554.

3. Non par le feu, il est vrai, mais seulement par τῶν κληδόνων τε καὶ οἰωνῶν.

4. Æl., II, 26. Plut., *Num.*, 8. Diog. L., VIII, 4, 8, 11, 21, 36, 38. Porph., 23, 26, 28, 30, 34, 45. Iambl., 90, 134, 140. Simpl., *in Arist. de Cœl.*, 113. Scholl. Ar., p. 496 b. Joseph. *c. Apion*, I, 22. Aul.-Gell., IV, 11.

même prêté à cette pieuse imposture, et n'aurait pas dédaigné d'employer un artifice assez grossier pour faire croire à une résurrection[1]. Enfin sa doctrine n'est pas celle d'un homme : c'est une doctrine sainte et divine qu'Apollon lui a révélée par la bouche de sa prêtresse Thémistoclie, dans l'auguste sanctuaire de Delphes.

Nous croyons de tous ces faits pouvoir déjà conclure que le pythagorisme aspirait à renouveler les croyances pour les épurer, et pour cela voulait fonder, pour ainsi dire, une Église ayant ses rites et ses sacrifices propres à constituer le lien extérieur et visible des adhérents. Hérodote donne le nom significatif d'*orgies*, aux rites pythagoriques, comme aux rites orphiques et bachiques[2]. Le régime de vie, signalé par Platon, est une autre marque du caractère religieux de l'association qui se révèle encore dans la liaison, sinon dans la fusion du pythagorisme avec les sectes orphiques.

Il n'est pas jusqu'au secret qui n'atteste son fondement religieux. Sans aborder ici la question de savoir à quelles parties de la doctrine s'appliquait la prescription du secret, il paraît certain qu'en tout ou en partie il était scrupuleusement observé et sévèrement commandé. Jusqu'au temps de Philolaüs, les doctrines pythagoriciennes furent tenues secrètes,[3] et Aristoxène rapporte la formule impérative de cette prescription : tout ne doit pas être communiqué à tous[4]. Dans le récit d'Iamblique,

1. Diog. L., VIII, 41. On attribuait à Pythagore un écrit intitulé : Καταβάσις εἰς Ἅδου, comme celui de Cercops. Clem., *Strom.*, I, 33. M. Zeller veut voir dans l'ouvrage l'origine de la légende.

2. Herod., II, 81.

3. Diog. L., VIII, 15.

4. Diog. L., VIII, 15 : Μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά.

Cylon feint d'avoir eu connaissance des ἀπόῤῥητα des pythagoriciens[1]; ce terme est employé d'une façon toute particulière dans une phrase de Diogène: énumérant les divers personnages qui ont porté le nom de Pythagore, il arrive au nôtre, οὗ φασιν εἶναι τὰ ἀπόῤῥητα τῆς φιλοσοφίας[2] : phrase qui peut signifier ou que Pythagore fit de la philosophie l'objet d'un enseignement secret, ou qu'il découvrit et enseigna les mystères de la philosophie[3]. Aristote dans son histoire de la philosophie pythagoricienne constate que la doctrine de la division des êtres raisonnables en trois classes : les dieux, les hommes et une espèce intermédiaire, à laquelle appartenait précisément Pythagore, était au nombre de celles qui étaient gardées dans le plus profond secret : ἐν τοῖς πάνυ ἀποῤῥήτοις[4]. La maxime que nul ne se doit donner la mort est produite par Platon comme une règle enseignée dans les mystères : ἐν ἀποῤῥήτοις λόγος[5] : et les in-

1. Iambl., 258.
2. Diog. L., VIII, 46.
3. Tzetzès. Chil., X, 335 :

Ὄρκια γὰρ ἦ δίδοσθαι ταῦτα Πυθαγορείοις
Ἑτέροις μὴ πωλεῖσθαι δὲ Πυθαγορείων βίβλους.

Cf., sur le secret pythagoricien, Philostrate, *Vie d'Apollon.*, l. VI, c. VI. Dans Hiéroclès (*Commentaire sur les vers d'Or.*, c. XXV, v. 61, 66), on trouve une phrase qui semblerait s'y rapporter : Οὐ γὰρ οἷόν τε πάντας ὁμοῦ φιλοσοφῆσαι. Mais il ne s'agit ici que du petit nombre des Élus, de ceux qui savent user des dons de Dieu. Dans le c. XXVI, les prescriptions secrètes, ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀποφθέγμασιν ἐν ἀποῤῥήτῳ παρεδίδοτο, s'appliquent spécialement aux abstinences.

4. Iambl., 31.

5. *Phædon*, 62 b. Cicéron, dans *Cat.*, 20, attribue une pensée semblable à Pythagore, et Olympiodore (*ad Phæd.*, 150) nous apprend qu'on la rapportait à Philolaüs : « Philolaüs disait que l'homme ne doit pas se tuer. » Il y a en effet un proverbe pythagoricien qui nous dit : Ne déposez pas votre fardeau.

terprètes sont à peu près unanimes à reconnaître qu'il faut entendre ici les mystères pythagoriciens plutôt que les mystères d'Éleusis. Timée rapporte qu'Empédocle, comme plus tard Platon et Hipparque, fut chassé de l'ordre pour en avoir divulgué les doctrines[1]. Néanthès, cependant, donne un tour un peu différent à ce fait. Jusqu'à Philolaüs et Empédocle, dit-il, les pythagoriciens avaient admis à leurs leçons tout le monde. Mais ayant vu le poëte Empédocle les publier en vers, ils prirent le parti d'interdire de communiquer leurs doctrines à aucun poëte épique[2]. Ceci est puéril : il est évident que si les poëtes épiques étaient seuls exclus, il n'y avait plus rien de mystérieux. On pourrait, sur ce point contesté, admettre l'opinion raisonnable d'Iamblique. Ce n'est pas, suivant lui, la doctrine entière, mais les principes les plus propres à l'école et qui contenaient le plus grand nombre des vérités qu'elle enseignait[3], que les pythagoriciens s'interdirent de fixer et de conserver par l'écriture, et se réservèrent de transmettre de vive voix et de mémoire comme des mystères divins, ὥσπερ μυστήρια θεῶν La science n'est pas faite pour tout le monde ; la vérité est un temple où il ne faut laisser entrer que des âmes pures ou purifiées. De là le vers fameux[4] :

Ἀείσω συνέτοισι· χεῖρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.

1. Diog. L., VIII, 42, 54. Il cite, comme Iambl., 75, une prétendue lettre de Lysis à Hipparque, pour lui rappeler cette règle qu'il attribue à Pythagore. Cf. Clem., *Strom.*, V, et Orig., *c. Cels.*, l. III.

2. Diog. L., VIII, 55.

3. Iamb., 226, συνεκτικώτατα τῶν ἐν αὐνῇ δογμάτων.

4. Stob. (*Floril.*, XLI) l'attribue à Pythagore. Cependant, comme on le trouve à peu près identique dans deux fragments orphiques :

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι ou βεβήλοις,

Lobeck (*Aglaoph.*, 453) le donne à Orphée. Olympiodore (*Vit. Plat.*),

« Je vais chanter pour ceux qui peuvent comprendre : fermez les portes, profanes. »

La règle du secret se lie, comme il est facile de le voir, à la règle du silence imposé aux jeunes novices, et découle du même principe général : Il faut que l'homme apprenne à se taire, et à ne pas répandre au hasard et comme un prodigue, les trésors sacrés de la science et de la vérité [1]. L'empire que l'esprit exerce ainsi sur lui-même, cette concentration intérieure de la pensée, obligée de se replier sur elle-même, est loin de nuire à la force et à la profondeur de la méditation philosophique et de la méditation religieuse. Ne nous étonnons pas que Pythagore se soit indigné de voir rendus publics ses théorèmes des lignes commensurables et incommensurables et de l'inscription du dodécaèdre dans la sphère, et que le frère reconnu coupable de cette indiscrétion géométrique ait été excommunié de la petite église, considéré comme mort pour elle, et ait reçu l'honneur douteux d'un cénotaphe [2]. Le moyen âge, toutes différences gardées, eut aussi pour la science et la philosophie ce respect superstitieux et dédaigneux. La philosophie et la théologie étaient enseignées dans une langue savante, qui en fermait, pour ainsi dire, les portes aux profanes. Ce fut, comme on sait, un grand scandale quand Luther osa le premier profaner la sainteté des

parlant de Platon, le loue de n'avoir point adopté l'orgueilleuse gravité des pythagoriciens, ni leur habitude de tenir fermées les portes de leur école, ni la célèbre maxime : « le maître l'a dit, αὐτὸς ἔφα. » Sur les ἀπόῤῥητα des pythagoriciens, conf. Wyttenbach, *ad Phæd.*, p. 134.

1. Iambl., 246.
2. Iambl., 189, 246, 247.

Écritures par une traduction en langue vulgaire. Encore aujourd'hui les offices de l'Église catholique se disent dans tous les pays de la communion romaine en latin ; ce n'est pas sans doute le secret absolu; mais c'est encore quelque chose de mystérieux, c'est cet élément inconnu, cette vague perspective qui ajoute au prestige, et qui, pour un temps du moins, accroît l'autorité des enseignements religieux. Enfin il ne faut pas oublier que les constitutions des jésuites, qui ont avec la société pythagoricienne des rapports si frappants, sont tenues très-cachées et on peut dire secrètes.

C'est à cet instinct sûr, qui devine dans le mystère un instrument puissant d'action sur les âmes, et une discipline de l'imagination et des idées, qu'il faut aussi rapporter la division des disciples en es- et ex-otériques, comme aussi l'habitude commune à tous les écrivains de la secte d'exprimer sous des formes symboliques, allégoriques, énigmatiques même, et les doctrines métaphysiques et les idées morales elles-mêmes. Le double sens figuré et littéral se montre également dans les livres saints de toutes les religions.

Un fait très-étrange, et qui dut causer aux Grecs un sentiment tout autre que celui de la sympathie, c'est l'autorité que les pythagoriciens voulaient qu'on attachât à la parole du maître[1]. La parole d'un maître con-

1. Cic., *de Nat. D.*, I, 5 : « Pythagoreos, si quid affirmarent in disputando, quum ex iis quæreretur quare ita esset, respondere solitos : Ipse dixit. Ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præjudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas. » Cf. Val. Max., VIII, 15, *Menag. ad Diog. L.*, VIII, 46. Olymp., *Vit. Plat.*, p. 4, éd. Didot. S. Clem., *Strom.*, II, 369 c. Philo., *Qu. in Gen.*, I, 99. S. Greg. Naz., *Invect. I in Jul.* Cyrill., l. III, c. XXXII, *in Isai.* Suidas interprète l'αὐ-

sidérée pour l'individu comme un motif suffisant de croire, et se substituant à la conviction personnelle raisonnée et réfléchie, cette discipline extérieure de la pensée qui se soumet à la pensée d'un autre, cette distinction entre la foi, la croyance et la connaissance, chose bien nouvelle pour l'esprit hellénique, est encore une preuve que Pythagore cherchait à fonder une religion particulière.

Il faut en dire autant des vœux éternels qui enchaînaient les membres de la société les uns aux autres et tous à l'ordre entier, par un lien indissoluble[1]. Enfin ce qui achève de démontrer, non-seulement qu'un esprit religieux anime et pénètre les doctrines pythagoriciennes, mais encore que l'Institut avait pour objet de constituer une association religieuse, c'est à la fois le contenu, et la forme de ce petit catéchisme poétique qu'on appelle les Vers d'Or. Ce n'est autre chose qu'un décalogue avec ses formules impératives, de vrais commandements de Dieu, dont aucune comparaison ne peut faire pâlir la grandeur, la pureté, la simplicité, comme on pourra s'en assurer par l'analyse que nous croyons en devoir donner ici[2] :

Avant tout vénère et adore les dieux, les héros, êtres

τὸς ἔφα d'une singulière manière : « Pour donner plus d'autorité à ses enseignements, Pythagore prononçait souvent ces mots, comme s'il eût voulu faire entendre ceci : ce n'est pas moi qui vous dis cela, c'est la parole de Dieu même: οὐκ ἐμὸς, ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ λόγος.

1. Apul., I, 9 : « Coibatur societas inseparabilis tanquam illud fuerit antiquum consortium quod jure atque verbo romano appellabatur *ercto non cito.* »

2. V. plus loin ce qui concerne l'authenticité du poëme. Je complète avec d'autres renseignements ce résumé de la morale religieuse pratique du pythagorisme.

intermédiaires entre les dieux et les hommes : mais ne leur demande rien dans tes prières : car tu ne sais pas toi-même, et seuls ils savent ce qui t'est bon[1].

Respecte le Dieu du serment.

Accomplis scrupuleusement les prescriptions rituelles des devoirs religieux.

Honore ton père, ta mère, tes parents.

Aime les honnêtes gens, sans haïr les méchants. L'ami est un autre soi-même : il faut l'honorer comme un dieu. L'amitié est l'égalité de l'harmonie[2].

Sois docile aux bons conseils.

Modère tes besoins; maîtrise tes passions; la mesure est en toutes choses la perfection; ne commets rien de honteux, soit avec les autres, soit seul; respecte-toi toi-même.

Ne goûte la volupté que lorsque tu consentiras à être inférieur à toi-même[3].

Ne prends pas les dieux à témoins; et fais en sorte d'être toi-même, et toi seul un témoin digne de foi[4].

Pratique la justice en paroles et en actions.

Dans les relations sociales évite de changer tes amis en ennemis; efforce-toi, au contraire, de changer tes ennemis en amis. Sois doux; ne frappe pas un animal inoffensif; ne brise pas un arbre domestique[5].

Habitue-toi à la pensée que la mort est la destinée commune et fatale[6].

1. Diog. L., VIII. 9.
2. Diog. L., VIII, 33, d'après Aristote. Cf. Iambl.
3. Diog. L., VIII, 9.
4. Diog. L., VIII, 22.
5. Diog. L., VIII, 23.
6. Diog. L., VIII, 23 : φυτὸν ἥμερον.

Ne fais ni trop peu ni trop de cas de la richesse.

Sache supporter le lot que les dieux t'ont accordé.

Délibère, examine, réfléchis avant d'agir.

Soigne ta santé.

Chaque soir, avant de te laisser aller au sommeil, fais l'examen de ta conscience; reproche-toi tes fautes et repens-toi! Jouis du bien que tu auras fait.

Cette vie vertueuse, il ne faut pas seulement la méditer, la pratiquer avec réflexion : il faut l'embrasser avec amour.

Chaque matin, avant de te mettre au travail, prie.

Aie conscience de toi-même et de ta faiblesse morale; reconnais que tu es incapable de te conduire seul et qu'il faut te soumettre à une puissance contre laquelle tu ne puisses te révolter. Mets-toi complétement et de cœur sous le gouvernement de Dieu, le maître du Tout[1].

Cette pureté de vie, cette sanctification pratique de l'âme est le préambule nécessaire de la science qui t'apprendra ce que c'est que Dieu, ce que c'est que l'homme, ce que c'est que le monde et tous les phénomènes dont il est le théâtre. Tu sauras alors estimer toutes choses à leur juste valeur. Tu apprendras que l'homme court souvent au devant des maux qui le frappent, ne voit pas les biens que les dieux ont placés près de lui, ne sait pas les remèdes des souffrances qu'il endure. Les hommes sont comme des vases cylindriques qui roulent au gré du hasard.

Pour toi, aie confiance et courage, car l'homme est de la race des dieux.

1. Iambl., 174.

Abstiens-toi des aliments interdits; dans les purifications de ton corps comme dans celles de ton âme, fais un choix raisonnable et sage : la Raison est le guide souverain et le maître absolu de la vie.

Si tu obéis à ces préceptes, à l'heure où la mort délivrera de la prison du corps ton âme jusque-là captive, tu dépouilleras l'homme et tu deviendras un Dieu[1].

L'éloquent et pieux commentateur de ce catéchisme pythagoricien, Hiéroclès, l'appelle une philosophie sacrée, et y signale avec raison le caractère mystique et sacerdotal[2]. Le but suprême qu'elle se propose, dit-il, est de conduire, d'amener l'homme à ressembler à Dieu[3].

Toute la règle de la vie pythagoricienne peut se résumer dans cette grande maxime : devenir d'abord un homme, puis ensuite un Dieu; s'unir par un commerce intime avec Dieu; suivre, imiter Dieu[4]. Les formules

1. Chalcid., p. 229 :

« Corpore deposito, quum liber ad æthera perges,
« Evades hominem, factus Deus ætheris almi. »

Cf. *la Genèse*, I, 3, 22 :

הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ

« Voici que l'homme est devenu comme un de nous. »

2. *Comment. in Aur. Carm.*, c. XXVI, p. 482, éd. Didot : Συνάπτεται τῇ τῶν ἱερῶν τέχνῃ ἡ φιλοσοφία. P. 481 : .... Τοὺς τελεστικοὺς καθαρμούς.... καὶ τὴν ἱερατικὴν ἀναγώγην.

3 *Id.*, c. I, p. 417 : Πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν ἀνάγει.

4. Iambl., 137 : Πρῶτον μὲν ἄνθρωπον γένεσθαι, καὶ τότε θεὸν.... Πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας ... ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ. C'est à Pythagore lui-même qu'appartenait la maxime, d'après Stobée (*Ecl.*, II, c. VI; *Segm.* 3, p. 66) : « Socrate et Platon, en disant que le but de la vie est l'imitation de Dieu, τέλος ὁμοίωσιν Θεοῦ, ne font que répéter Pythagore.... Homère avait déjà, sous forme énigmatique, donné la même

varient; mais la pensée reste constamment la même, et qui pourra en nier la grandeur et la profonde vérité? La vie parfaite n'est et ne peut être qu'une imitation du parfait, c'est-à-dire de Dieu.

C'est encore un trait particulier et caractéristique de la morale pratique des pythagoriciens que ce goût des formes paraboliques, cet amour du symbole, ou plutôt de l'énigme, qui révèle à l'initié la pensée demeurée obscure aux profanes. La formule préférée est ce qu'on appele les ὅμοια, les similitudes, où ils exposaient non-seulement des règles, mais des réflexions, des méditations sur la vie, βίου θεραπεία. Sous cette forme brève, sentencieuse et revêtue d'une image vive et forte, la pensée pénètre profondément l'intelligence frappée et s'y grave d'une façon durable. Les exemples suivants suffiront pour en faire connaître la tendance et le tour.

La science est semblable à une couronne d'or : c'est une parure, mais qui a en même temps une valeur précieuse.

Les hommes vains et légers sont comme des vases vides : on les prend facilement par les oreilles.

Le sage doit sortir de la vie comme d'un banquet, avec une attitude décente.

prescription aux hommes : κατ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο. C'est après lui que Pythagore la reproduit sous cette forme : ἕπου θεῷ. Thémiste (*Or.*, XV) la cite sans l'attribuer à Pythagore, comme Plutarque (*De auct.*, c. I). Cependant ce dernier rapporte (*De defect. orac.*, c. VII) que Pythagore disait que les hommes devenaient meilleurs qu'eux-mêmes, ὅταν πρὸς τοὺς θεοὺς βαδίζωσιν. Mais c'est peut-être un peu forcer le sens des mots que de leur donner une interprétation si figurée. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 559) cite d'un certain Eurysus, pythagoricien dont Stobée a conservé un fragment sur la Fortune (*Ecl.*, I, 6, 210), la phrase suivante : εἰκόνα πρὸς θεὸν εἶναι ἀνθρώπους, qui a une signification plus voisine. Cf. Clem., *Strom.*, II, p. 390.

Le port est le refuge du navire; le port de refuge de la vie, c'est l'amitié [1].

Dans le drame de la vie la jeunesse forme le premier acte : c'est pour cela que tout le monde la regarde si attentivement.

La valeur d'une statue est dans sa forme; la valeur de l'homme dans sa manière d'agir.

La vie est semblable à une pièce de théâtre : ce sont les plus méchants souvent qui y jouent le plus beau rôle.

La plaisanterie est comme le sel : il faut en user discrètement.

La terre ne donne ses fruits qu'à un moment de l'année : l'amitié donne les siens à chaque instant de la vie.

1. Je n'ai absolment rien changé à cette partie de mon mémoire : aussi suis-je surpris de lire dans le rapport d'ailleurs si bienveillant de M. Nourrisson la remarque suivante : « S'*il* rappelle que les pythagoriciens se plaisaient à présenter leurs préceptes moraux sous la forme de similitudes, ὅμοια, il ne produit de cette littérature morale aucun échantillon. Il était pourtant facile de citer, et il n'était guère permis d'omettre les Ὅμοια ou *Similitudes* de Démophile. » Or les quatre premières *Similitudes* qu'on vient de lire sont de Démophile, et si je n'ai pas cité son nom, c'est que ce nom est plus que suspect; car on ne connaît aucun écrivain qui l'ait porté dans l'antiquité, sauf un mathématicien, qui avait commenté un ouvrage de Ptolémée, et un évêque de Constantinople, cité par Suidas. De plus, non-seulement on ignore le vrai nom de l'auteur de ces paraboles, mais sa personne n'est pas moins inconnue, et on ne sait dans quel temps il a vécu. Il est plus que probable que nous n'avons ici qu'un recueil traditionnel de proverbes et de maximes morales, qu'on ne peut ni ne doit attribuer à aucun individu; et Orelli le considère comme un extrait d'une collection beaucoup plus complète où ont puisé Stobée, Anton. Melissa et Maximus le Moine. L'édition de Holstein, que cite M. Nourrisson, a été suivie de beaucoup d'autres, qu'énumère Orelli dans la sienne, je crois la dernière, et qu'il serait peu intéressant de

Un repas sans conversation, la richesse sans la vertu, perd tout son charme.

Le commencement est la moitié du tout.

La vie de l'avare est comme un banquet funèbre : rien n'y manque si ce n'est un homme heureux.

N'enlevez pas l'autel du temple ; n'ôtez pas du cœur humain la pitié.

Quelquefois en même temps que la formule devient plus impérative, la pensée s'obscurcit et devient une véritable énigme.

Ne t'asseois pas sur le boisseau.

N'attise pas le feu avec la lame d'une épée.

Offre ton aide à celui que tu vois chargé d'un fardeau; mais ne va pas la lui offrir si tu vois qu'il veut le déposer.

reproduire ici. Je n'ai pas non plus mentionné, et on me l'a reproché, « les Γνῶμαι χρῦσαι ou *Sentences d'or* de Démocrate, qui florissait vers la cx^e Olympiade; les Γνῶμαι ou *Sentences* de Secundus, qui vivait sous Adrien. » Je crains que le savant rapporteur n'ait attaché trop d'importance aux conjectures hasardées par lesquelles Holstein restitue à la leçon Δημοκρίτου de Stobée la leçon Δημοκράτους. Orelli n'a pas, à ce sujet, le moindre doute, p. VIII, t. I : « Ipsius philosophi Abderitæ Fragmenta esse tantum non omnia, quæ nomine Democratis inscripta leguntur in collectionibus Holstenii et Galei, nemo facile infitias ibit, quisquis sententias hasce penitus consideraverit.... Quid quod Stobæus etiam,... omnibus Democriti nomen adscripsit, adeo ut vero simillimum sit Democratis nomen quod quum Cod. MSS. præferunt, tum Antonius et Maximus citant, vel nomen fuisse collectoris, non auctoris harum sententiarum, vel corruptum esse ex nomine Democriti. » Si Démocrate n'a pas existé, j'aurais eu mauvaise grâce à le citer ; s'il n'a été qu'un collectionneur et qu'un scribe, il ne méritait pas l'honneur de figurer parmi les Sages pythagoriciens. Quant à Secundus, qu'on juge si j'ai eu tort de le passer sous silence, par les termes dont le caractérise Orelli : « Homo ineptissimus:... cujus sententias sic vocatas.... absurdissimas plerumque et plane ridiculas libens equidem ex hac collectione exulare jussissem, nisi.... »

Ne porte pas d'anneau où soit gravée l'image d'un dieu.

Ne dors pas en plein midi.

Ne romps pas le pain.

Ne relève pas les miettes tombées de ta table.

Ne mange pas sur un char.

Habitue-toi à garder le silence.

Ne t'arrête pas sur le seuil.

Ne laisse rien au fond de la coupe.

Ne tue pas le serpent qui s'est introduit dans ta maison.

Quand le soleil brille, ne fais pas allumer de flambeaux.

Ne dors pas sur un tombeau.

Ne touche pas à la lyre sans avoir lavé tes mains.

Ne mets pas au feu un fagot tout entier.

N'écris rien sur la neige.

La lettre T était un symbole usité par les pythagoriciens pour représenter le cours de la vie humaine; chaque homme, après avoir traversé l'adolescence, arrive à un point où la route se partage en deux : à droite, il trouve le chemin rude et escarpé de la vertu, au sommet duquel il goûtera le repos et le bonheur; à gauche la voie large et douce du plaisir, au terme de laquelle il rencontrera les précipices et les abîmes. Nous en avons la formule dans des vers latins d'un auteur inconnu :

Littera Pythagoræ, discrimine secta bicorni,
Humanæ vitæ speciem præferre videtur.
Nam via virtutis dextrum petit ardua collem
Difficilemque aditum primum spectantibus offert;
Sed requiem præbet fessis in vertice summo.
Molle ostendit iter via lata, sed ultima meta
Præcipitat captos volvitque per ardua saxa [1].

1. Lactant., *De div. Inst.*, l. VI, c. III.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCOLE PHILOSOPHIQUE

Nous avons vu que Pythagore avait essayé de fonder sur des principes nouveaux une société politique dont l'Institut reflétait l'image, ou plutôt représentait comme un idéal réalisé[1]. Un grand sentiment des besoins pratiques, un impérieux instinct d'ordre, de discipline et à la fois de gouvernement, ne se manifeste pas moins fortement dans la tentative d'organisation religieuse. L'Institut pythagorique n'est pas seulement une société politique, c'est une société religieuse, où l'on démêle très-nettement l'essai d'une hiérarchie et d'une discipline, c'est-à-dire où se distinguent visiblement les traits caractéristiques qui constituent une Église. L'idée domi-

1. La *République* de Platon n'est guère que l'*Institut* pythagorique sur une plus grande échelle.

nante de ces ébauches d'organisation est celle qui domine toutes les doctrines pythagoriciennes, je veux dire l'idée d'ordre. L'ordre appliqué aux choses multiples et composées ne peut consister que dans l'harmonie des parties, qui représente dans le monde des réalités l'unité véritable, attribut privilégié du monde idéal. Appliqué à une association humaine, l'ordre se confond avec l'union, et cette union, pour être parfaite, doit s'étendre à la vie tout entière, à la vie politique, morale, religieuse, intellectuelle. Les pythagoriciens n'ont vu d'autre moyen de réaliser cette union que de tout mettre en commun. Les travaux de l'esprit furent donc mis en commun comme tout le reste, et les doctrines de la secte doivent être considérées comme le résultat du travail collectif, des efforts réunis de tous ceux qui en font partie. C'est l'idée exacte et fondée que nous en donne Hiéroclès[1]. Ils ont une pensée comme une vie commune. De là le caractère presque impersonnel des doctrines que nous n'avons conservées malheureusement que dans des fragments mutilés; de là aussi la diversité de tendances que nous apercevons entre les différentes parties du système, parce que l'unité a pu y

1. *In Aur. Carm.*, c. XXVIII fin.: Οὐχ ἑνός τινος τῶν Πυθαγορείων ἀπομνημόνευμα, ὅλου δὲ τοῦ ἱεροῦ συλλόγου, καὶ ὡς αὐτοὶ εἴποιεν, τοῦ ὁμαϊου παντὸς ἀπόφθεγμα κοινόν. Les Allemands sont disposés aujourd'hui à croire que les poëmes homériques sont non pas, comme ils l'avaient pensé d'abord, une collection, un groupe de chants isolés, dus à des poëtes très-différents ou même à l'inspiration populaire, mais des compositions faites au sein d'une École de chanteurs par des mains différentes, mais néanmoins soumises à une même discipline et obéissant à un même esprit : ce qui en expliquerait à la fois et l'unité et les divergences. Je ne crois pas ce point de vue exact appliqué à Homère; mais je l'appliquerais volontiers à Pythagore.

être désirée, mais n'a pu être réalisée, et que le libre esprit grec a laissé chaque individu apporter à l'œuvre commune ses études, ses goûts personnels, sa manière propre de sentir, de comprendre, d'exprimer. Cependant il est remarquable que dans une certaine mesure la personnalité des écrivains pythagoriciens s'est effacée. On aperçoit encore la trace de l'élément religieux dans ce sacrifice du moi; pour mieux assurer ce sacrifice, la transmission des doctrines par l'écriture avait été longtemps interdite; car l'écrivain est une personnalité trop forte pour disparaître complétement. La tradition, œuvre collective et anonyme, inspiration obscure et commune, est plus humble, et peut-être aussi plus fidèle. La tradition répète, l'écrivain transforme et ajoute : il ne peut s'empêcher, même quand il le veut, de mêler quelque chose de sa pensée à la pensée qu'il reproduit; du moins il ne la rend qu'en la faisant entrer dans les formes de son propre esprit, en la teignant des couleurs de son imagination, en la courbant sous les mouvements de sa sensibilité et de son âme.

Plus tard, lorsque des nécessités extérieures ou des causes quelconques ont fait renoncer à ce mode insuffisant d'exposition, quand on sent la nécessité de formuler avec précision et de conserver avec exactitude les doctrines de la secte, les écrivains se soumettent encore, autant qu'ils le peuvent, à cette pensée, à cette prescription, qui leur commande le sacrifice de leur personnalité[1]. Les auteurs rapportent tout à leur

1. Iambl., 198 : Μηδεμίαν περιποιεῖσθαι δόξαν ἰδίαν ἀπὸ τῶν εὑρισκομένων, εἰ μή πού τι σπάνιον· πάνυ γὰρ δή τινές εἰσιν ὀλίγοι, ὧν ἴδια γνωρίζεται ὑπομνήματα.

maître, qui représente et personnifie l'Ordre entier. Quoiqu'il n'ait peut-être rien écrit de sa main, comme Socrate, on le considère et on le nomme comme l'auteur, par exemple, des nombreux ouvrages d'Aston et de *la Doctrine Mystique*, ὁ μυστικός λόγος, qui était, dit-on, d'Hippase[1] : ce n'est pas peut-être une erreur complète, car il serait vraiment bien étrange, s'il y a eu une philosophie pythagoricienne, que Pythagore n'y fût pour rien. Tout ce qui s'est produit de grand dans le monde est l'œuvre d'une grande personnalité. L'ascendant personnel naît, il est vrai, de la supériorité du caractère, de certaines qualités de l'âme, d'une certaine puissance communicative sur les esprits et les cœurs, autant que de la supériorité de l'intelligence. Mais quand il s'agit d'une impulsion philosophique, on est obligé de reconnaître chez celui qui l'a donnée un ensemble d'idées assez puissant et assez profond pour en expliquer la force et l'étendue. Or l'ascendant de Pythagore, dans l'école qu'il a fondée, a été considérable, et le caractère ecclésiastique, l'organisation sacerdotale qu'il lui avait donnés, n'ont pu que l'augmenter. Sans doute, comme le remarque Valère Maxime, c'est un grand honneur pour un homme que sa parole suffise pour entraîner la conviction ; mais c'est en même temps une faiblesse. Car le cercle de ceux qui sont disposés à une telle confiance est nécessairement fermé[2]. Où trouver dans l'antiquité un autre exemple où l'autorité du maître a été un motif de croire si puissant, qu'il a rendu inutiles et le raisonnement et la raison,

1. Diog. L., VIII, 7.
2. Val. Max., VIII, 15 : « Magnus honos ; sed schola tenus.

où la doctrine a été fondée sur la foi, c'est-à-dire sur une disposition purement subjective[1]? Ce n'est pas Socrate ni Platon qui auraient imaginé cela, eux qui engageaient leurs disciples à douter de toutes choses, à ne croire personne, pas même leurs maîtres, jusqu'à ce que la lumière de la raison eût dissipé toutes les ombres, et montré la vérité dans sa clarté et dans sa certitude.

Le caractère longtemps purement oral de la transmission des doctrines pythagoriciennes s'explique surtout par la puissance de l'influence personnelle du maître, qui a pris la forme d'une vénération sacrée, et qui seule a pu garantir la sincérité et l'exactitude des témoignages. Si c'était un crime, une impiété, une hérésie de mettre en discussion, c'est-à-dire en doute, la doctrine du maître, il devait être plus criminel et plus impie encore de l'altérer. Les preuves abondent pour attester, avec un étonnement plein d'admiration, la fidélité avec laquelle avait passé de bouche en bouche le dépôt sacré des traditions pythagoriciennes, qui se conserva jusqu'à la disparition totale de l'école, au dire d'Aristoxène, qui la vit s'éteindre[1].

Un bon juge, du reste, nous suffit pour affirmer avec certitude que Pythagore est le véritable auteur de la philosophie pythagoricienne, et c'est Aristote. Au premier livre de *la Métaphysique*, ch. v, arrivant à Alcméon de Crotone, il observe que son système se rapproche beaucoup de celui qu'il vient d'exposer en l'attribuant aux pythagoriciens. « Cette ressemblance, ajoute-t-il,

1. Iambl., 199 : Θαυμάζεται δὲ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια, 251. Diog. L., VIII, 46. Porphyr., 57.

peut s'expliquer de deux manières : ou les pythagoriciens ont emprunté à Alcméon ses idées, ou il a emprunté les leurs, et les deux hypothèses se peuvent soutenir, mais surtout la seconde, puisqu'Alcméon florissait pendant la vieillesse de Pythagore : καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ. » Ainsi, du vivant de Pythagore, il y a eu une doctrine connue sous son nom, et assez répandue, comme assez célèbre, pour qu'Aristote pense qu'un autre philosophe ait pu en emprunter les principes essentiels. C'est encore nommément à Pythagore qu'Aristote attribue le mérite d'avoir donné des définitions universelles[1] et cherché à donner un fondement scientifique à la morale[2]. Zeller veut que l'élément scientifique, philosophique de la conception pythagoricienne ait été postérieur à Pythagore, et étranger à ses vues personnelles et à son dessein primitif, tout pratique, selon lui. Ce n'est pas tenir un compte suffisant des témoignages courts, mais précis et concluants, que que je viens d'apporter, et ce serait, en outre, détruire le trait le plus original, le plus caractéristique et en même temps le plus grec de sa tentative, qui a eu pour but d'unir la théorie et la pratique, πράττειν τε καὶ λέγειν, et de donner à une organisation sociale et religieuse, pour principe supérieur et pour fondement solide, un système rationnel et scientifique, une philosophie. On voit dans sa légende même se peindre ce trait original, ce goût de spéculation, cet amour de savoir qui est la philosophie même. Au Dieu qui lui offre de réaliser tous ses vœux, il ne demande qu'une chose, c'est de garder

1. *Met.*, I, 5 ; XIII, 4 : ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι.
2. *Magn. Mor.*, I, 1.

toujours le souvenir de ce qu'il a vu, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il lui demande la science[1]. Héraclite qui florissait vers 500 av. J. C., et était, par conséquent, le contemporain de Pythagore, quoique plus jeune que lui, atteste l'impression qu'il avait faite sur les hommes de son temps par l'étendue et la variété de ses connaissances[2]. Xénophane, qui est tout à fait son contemporain, puisqu'il est né comme lui vers 580, signale déjà la théorie de la métempsycose comme une doctrine personnelle de Pythagore : « Un jour, dit-on, passant à côté d'un homme qui maltraitait un chien, il en eut pitié. Arrête, lui dit-il, ne le frappe pas ! c'est l'âme d'un homme qui a été mon ami ; je l'ai reconnu à la voix[3]. » Enfin Hérodote, antérieur probablement à Philolaüs, et du moins son contemporain, puisque ce dernier vivait du temps de Socrate, Hérodote permet de croire que le nom, la doctrine, l'influence de Pythagore avaient depuis longtemps pénétré en Grèce, et y jouissaient d'une assez grande célébrité puisqu'il compare ses enseignements aux doctrines orphiques, et les rapproche des croyances religieuses de l'Égypte, en grande vénération chez les Grecs, et particulièrement auprès d'Hérodote[4]. L'historien va plus loin en disant que les rites des mystères orphiques ont leur source dans les rites pythagoriciens : il raconte qu'il avait appris des Grecs qui habitaient les colonies du Pont et de l'Hellespont, que le Thrace Zamolxis avait été l'esclave de Pythagore, qui lui avait en-

1. Diog. L., VIII, 4.
2. Diog. L, VIII, 6.
3. Diog. L., VIII, 36.
4. Hérodot., II, 81.

seigné la doctrine de l'immortalité de l'âme[1]. Sans doute Hérodote lui-même n'ajoute pas grande confiance à cette tradition, puisqu'il observe que, suivant d'autres récits, ce Zamolxis était une divinité gète, δαίμων τις Γέτῃσι. Mais pour comprendre qu'une divinité gète ait été, du temps d'Hérodote, transformée en un disciple de Pythagore, on doit supposer l'intention d'expliquer, comme cela se présente si souvent, les analogies réelles ou imaginaires des doctrines pythagoriciennes et des croyances religieuses des Thraces par des rapports personnels; et pour que cette tradition ait pu se former dans les colonies Thraces de l'Hellespont et du Pont, il a fallu tout au moins que le nom du philosophe fût connu des Grecs, et qu'il leur rappelât la doctrine de l'immortalité de l'âme. Soit maintenant que ces opinions sur les idées pythagoriciennes leur aient été apportées par leurs relations commerciales avec l'Italie du sud, ou bien qu'elles leur soient venues de Samos et de l'Ionie, où Pythagore les aurait déjà professées, cette connaissance atteste que le nom de Pythagore s'était étendu aux extrémités du monde et de la civilisation grecs, et qu'on y rattachait un ensemble de conceptions philosophiques. Enfin il convient de remarquer d'avance que personne n'a jamais trouvé dans le pythagorisme aucune trace de l'éléatisme, qui a cependant influé si profondément sur toutes les doctrines qui l'ont suivi. Je ne sais pas si on a le droit de dire le contraire, et de prétendre qu'au point de vue du développement historique de la philosophie, l'éléatisme suppose l'antériorité du

1. Hérod., IV, 95.

pythagorisme. Mais il me semble en tous cas nécessaire d'admettre que Pythagore n'a rien reçu de Xénophane, et qu'il doit être considéré comme le véritable auteur des doctrines qui portent son nom[1]. Les disciples qui les ont transmises, ceux même qui plus tard les ont fixées par l'écriture, ont dû, par suite même de l'organisation de l'Ordre et des principes de la secte, changer peu de chose à la conception première. Le respect pieux, la vénération sainte pour la parole du maître, ont dû protéger, sinon contre toute altération, du moins contre toute altération profonde, ce dépôt sacré de vérités qu'ils considéraient tous comme émanées de la bouche d'un Dieu, Θεοῦ φωνᾶς.

Un élément essentiel, et suivant moi l'élément principal du pythagorisme, a été d'être une philosophie, c'est-à-dire une conception rationnelle et une explication scientifique des choses. Nous en verrons plus tard et nous en jugerons l'importance; nous pouvons dès à présent la deviner en remarquant que ce fut le seul élé-

1. Aristote n'en doutait pas; car si l'on observe avec raison qu'en exposant cette doctrine, il ne prononce qu'une ou deux fois le nom du maître, et qu'il désigne l'École sous tous les noms collectifs de οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι (*Met.*, I, 5); οἱ περὶ Ἰταλίαν καλούμενοι, Πυθαγόρειοι δέ (*de Cœl.*, II, 13); τῶν Ἰταλικῶν τινες καὶ καλούμενοι Πυθαγόρειοι, il est nécessaire de remarquer d'une part qu'il désigne souvent Platon d'une manière aussi générale; d'autre part que tous les écrits spéciaux qu'il avait consacrés au pythagorisme sont perdus. Or, s'il faut en croire Damascius, Aristote y citait fréquemment Pythagore. Conf. Damasc. : Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, p. 64, 67, 121, 131, 133. Plut., *Plac. Phil.*, I, 7, 11; I, 21; II, 6. Alex. et Syrian., *in Met.*, XIV, 1. Damasc., dans les *Creuzeri Meletem.*, t. I, p. 105 : Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τοῖς Ἀρχυτείοις ἱστορεῖ καὶ Πυθαγόραν ἄλλο τὴν ὕλην καλεῖν. Alex. Scholl. Br., p. 826, où la doctrine de Pythagore est opposée à celle de quelques pythagoriciens dissidents : τῷ δὲ Πυθαγόρᾳ ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐστιν ἐκ τοῦ πλήθους.... ἄλλοι δὲ τῶν Πυθαγορείων....

ment qui survécut au naufrage de tous les autres qui entraient dans sa vaste tentative.

Pour ses fins pratiques, une conception systématique, un ensemble d'idées était nécessaire à Pythagore; mais un texte fixé, une formule écrite, ne l'étaient pas. L'idée d'écrire son système a très-bien pu ne pas venir à Pythagore, et ce qu'on raconte de son horreur ou de sa répugnance contre cette mémoire sourde et muette de l'écriture convient assez aux buts complexes de ce hardi réformateur. Comme tous les novateurs, il devait désirer se laisser le champ libre, et ne pas enchaîner les développements postérieurs de sa pensée dans le cadre toujours étroit et souvent gênant d'une formule immuablement fixée par l'écriture. Il faut remarquer également que la science est au sommet de la conception pythagoricienne, mais elle ne l'épuise ni ne l'absorbe. Comme pour tous les philosophes grecs antérieurs à Platon, la fin de la philosophie est pour Pythagore une fin pratique. Si l'écriture est nécessaire à l'esprit dominé par le besoin spéculatif et théorique, ce besoin n'a que lentement gagné le terrain de la philosophie, et ne l'a jamais, dans l'antiquité, exclusivement occupé.

On pourrait donc encore comprendre que Pythagore, comme Socrate, n'ait absolument rien écrit, et qu'il soit cependant le vrai fondateur de la philosophie pythagoricienne. Mais, comme nous allons nous en assurer, le fait même qu'il n'a rien écrit est loin d'être certain.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ÉCRITS PYTHAGORICIENS

Les citations et les fragments qu'on a recueillis des écrits des pythagoriciens, et dont on ne trouve nulle part réunie la collection complète[1], se rapportent à plus de soixante ouvrages de quarante-trois auteurs différents, sans compter un certain nombre de fragments anonymes.

A Pythagore on attribuait plusieurs ouvrages dont la perte totale ne rend pas, comme on pourrait le croire, tout à fait oiseuse, la question de savoir s'ils lui appartenaient réellement. On comprend, en effet, que s'il avait formulé par écrit, tout en recommandant de les tenir secrètes, ses principales doctrines, la tradition fondée sur ce texte écrit, tout orale qu'elle ait été longtemps elle-même, prendrait un degré plus élevé de précision et d'autorité. Et d'abord si on doit admettre que Pythagore ait pu ne pas écrire, on ne saurait admettre qu'il n'ait pas pu le faire. L'interdiction imposée à ses disciples s'étendait-elle nécessairement à lui-même?

1. Les plus complètes sont les éditions d'Orelli : *Opuscula Græcor. veterum sententiosa et moralia*, t. II, et *Fragm. Phil. Græc.*, éd. Didot.

Les calculs longs et difficiles, indispensables à ses découvertes dans la musique, la géométrie, l'astronomie, semblent exiger l'intervention de l'écriture. Chez les Grecs surtout, où les procédés en étaient fort compliqués par suite de leur système de numération, il est difficile d'admettre que de pareils calculs ont été faits de tête, et conservés de mémoire. Phérécyde, qu'on donne pour maître à Pythagore, avait écrit; Homère, qu'on entende par ce nom ou une personne, ou une École, Homère, malgré tout ce qu'on a pu dire, et de l'aveu presque unanime de la critique un instant égarée, Homère a écrit. Héraclite, comme nous l'avons vu, signale le vaste savoir de Pythagore, et dit qu'il l'avait puisé dans des livres recueillis par lui de toutes parts, ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησεν ἑωυτοῦ σοφίην[1]. Comment un homme qui devait tant à la science des livres l'eût-il si profondément dédaignée qu'il n'ait pas voulu en faire le moindre usage? Diogène paraît entendre le passage que j'ai cité de livres écrits par le philosophe même, puisque, combattant l'opinion qui refuse à Pythagore tout ouvrage écrit, il prétend que Héraclite réclame à grands cris contre elle, μονονουχὶ κέκραγε.

En effet les anciens étaient partagés sur ce point : Plutarque[2], Josèphe[3], Claudien Mamert[4], Lucien[5], pré-

1. Diog. L., VIII, 6 et IX, 1.
2. Plut., *De Alex. fort.*, I, 4 : Καίτοι γε οὐδὲ Πυθαγόρας ἔγραψεν οὐδὲν, comme Socrate, Arcésilas, Carnéade.
3. *C. Apion*, l. II.
4. *De stat. anim.*, l, II, c. XXXI : « Pythagoræ igitur, quia nihil ipse scriptitaverat, a posteris quærenda est sententia. »
5. *De lapsu in salut.*, n. 5 : Ὁ μέν γε θεσπέσιος Πυθ. εἰ καὶ μήδεν αὐτὸς ἡμῖν ἴδιον καταλιπεῖν τῶν αὐτοῦ ἠξίωσεν.

tendaient qu'il n'avait rien laissé d'écrit, contre le sentiment d'Épictète[1], Clément d'Alexandrie[2], S. Jérôme[3], Iamblique[4] et Diogène de Laërte qui expose et discute la question, mais se contredit un peu lui-même. Car dans l'introduction de son ouvrage, il compte Pythagore parmi les philosophes qui n'ont pas écrit[5], d'après le dire de quelques critiques, κατά τινας, tandis que dans la Vie de notre personnage, il considère cette opinion soutenue par quelques-uns, ἔνιοι, comme une mauvaise plaisanterie, διαπαίζοντες[6].

Pour lui, il connaît et cite trois ouvrages de Pythagore : l'un consacré à l'éducation, l'autre à la politique, le troisième à la physique, c'est-à-dire, d'après la notion qu'Aristote nous donne des doctrines pythagoriciennes, à la philosophie. Ce dernier commençait par ces mots : « Non! par l'air que je respire, par l'eau que je bois, je ne laisserai pas attaquer cette doctrine. »

D'après Héraclide Lembus, fils de Sérapion, et abréviateur des biographies de Sotion, Diogène ajoute que Pythagore avait écrit deux poëmes philosophiques, l'un intitulé : *de l'Univers*, περὶ τοῦ ὅλου, l'autre, Ἱερὸς λόγος, dont il cite un vers :

« Jeunes gens, adorez dans un respectueux silence
« toutes ces vérités[7]. »

1. *Liv.*, IV, c. VI.
2. *Pædag.*, p. 154.
3. *C. Ruf.*, l. I.
4. *Vit. P.*, 146.
5. *Proœm.*, § 16.
6. *V. Pyth.*, l. VIII, 6 et 7.
7. D. L., VIII, 7 : Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μετ' ἡσυχίας τάδε πάντα. Cf. Hiéroclès, *Comm. in Aur. Carm.*, v. 47, où il dit que dans l'Ἱερὸς λόγος, attribué à Pythagore, Dieu était appelé le nombre des nombres.

Outre ce poëme hiératique, Iamblique connaît encore un Ἱερὸς λόγος en prose dorique, dont Proclus[1] et Iamblique nous donnent un extrait assez long et le commencement textuel[2]: c'est de cet ouvrage qu'Iôn de Chios dans ses Τριαγμοί dit que, pour lui donner plus d'autorité, Pythagore l'avait attribué à Orphée[3].

Un troisième ouvrage attribué à Pythagore avait pour

1. *Ad Euclid.*, p. 7; *Theol. arithm.*, p. 19.
2. *V. P.*, 152 et 146.
3. On cite en effet, sous le nom d'Orphée, des ἱερολόγοι en XXIV livres, dont les auteurs paraissent être Cercops, Théognète de Thessalie, Télaugès, tous pythagoriciens. Diog. L., VIII, 7; Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 333; Suid., v. Ὀρφ. Aristobule interpola outrageusement ces livres déjà apocryphes d'où, suivant Iamblique, Pythagore avait tiré toute sa philosophie : τῆς Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν θεολογίας παράδειγμά ἐναργὲς ἔκειτό πως ἐν Ὀρφεῖ. Proclus dit également (*Theol. Plat.*, I, 5) : « Toute la théologie grecque a été tirée de la Mystagogie orphique d'abord par Pythagore, initié à ces divins mystères par Aglaophémus, et ensuite par Platon. » Lobeck (*De myst. arg.*, 1, 2, 3) croit que ces livres contenaient fort peu de métaphysique, et n'avaient guère rapport qu'aux légendes traditionnelles, aux rites, au culte, aux prescriptions cérémonielles : « Hierologias istas a philosophia alienissimas ac fere totas ex fabulari historia, repetitas fuisse; quæ autem hierophantæ ferantur in mysteriis celebrandis loquuti esse minime huc spectasse, ut initiatis symbolorum altiorem intellectum aperirent, sed fuisse narrationem de ortu hujus sacri fabulose tradito, deque prima institutione. »

Proclus (*ad Eucl.*, p. 6) cite comme pythagoricien un ἱερὸς σύμπας λόγος. Cf. Iambl., *in Nic. Arithm.*, 8, 11. Syrian., *ad Met. Aristot.*, XIII, 6. Schol. Br., p. 303, 31; 312, 28. L'ἱερὸς λόγος, en prose, était attribué par quelques savants pythagoriciens à Télaugès, qui l'aurait composé avec des documents laissés par Pythagore à sa fille Damo, venus ensuite entre les mains de Bitala, fille de Damo, et enfin dans celles de Télaugès, fils de Pythagore, qui aurait épousé sa nièce. Ces mémoires (ὑπομνήματα) prétendus de Pythagore même sont encore mentionnés (Diog. L., VIII, 42) dans la lettre de Lysis à Hipparque, où il est dit que Damo, malgré sa pauvreté, refusa de les vendre pour obéir aux prescriptions paternelles, qui portaient : ἐπέσκαψε μηδενὶ τῶν ἐκτὸς τᾶς οἰκίας παραδιδόμεν.

sujet l'âme; un quatrième, la piété; un cinquième, était intitulé *Hippothalès;* un sixième, *Crotone*. Diogène de Laërte rejette *le livre Mystique*, et beaucoup d'autres, tels qu'un poëme qu'il donne à Orphée, et l'ouvrage intitulé *les Scopiades*. *Le livre Mystique*, suivant lui, était d'Hippasus, les autres d'Aston de Crotone. Pline cite comme de notre philosophe un traité sur les vertus des plantes[1]; enfin on l'a longtemps considéré comme l'auteur du petit poëme qui porte le nom de *Vers d'Or*.

S. Jérôme dit en effet : « *Cujus enim sunt illa* χρυσᾶ παραγγέλματα? *Nonne Pythagoræ*[2]? Chalcidius dans son commentaire latin sur sa traduction de la première partie du Timée[3] n'hésite pas davantage : « *Pythagoras etiam in suis aureis versibus.* » Galien[4] met dans l'expression du même sentiment une réserve, qu'observe également Suidas[5]. Proclus les cite sans nom d'auteur, ὁ τῶν χρυσῶν ἐπῶν πατήρ. Hiéroclès dans la préface de son beau commentaire les appelle τὰ Πυθαγορικὰ ἔπη, et les considère à la fin de son ouvrage non comme une œuvre individuelle, mais comme l'œuvre collective et anonyme du Sacré Concile, de l'Ordre entier, τοῦ ἱεροῦ συλλόγου, τοῦ ὁμακοΐου παντός. Tandis que saint Clément et Stobée les rapportent nettement à Pythagore, Chrysippe[6] et Plutarque[7] se bornent à nommer les auteurs οἱ Πυθαγόρειοι, et Arrien en cite plusieurs vers sans aucune désignation d'auteur[8].

1. *Hist. Nat.*, XXV, 2, 13; XXIV, 17, 99.
2. *C. Rufin.*, l. I.
3. P. 229.
4. *De dignosc. aff.*, t. VI, p. 528 : φερομένας ὡς Πυθ.
5. V. Πυθ. τινές δὲ ἀνατιθέασιν αὐτῷ.
6. Cf. Ap. Gell., *N. Attic.*, VI, 2.
7. *Consol. ad Apoll.*, p. 116 e. ch. XXIX.
8. Epict., III, 18. Justin Martyr, *de Monarch.*, p. 82, cite le vers de

La critique moderne les a tour à tour donnés à Lysis, Philolaüs, Epicharme, Empédocle, mais toujours à un pythagoricien. Toutes les autorités en reconnaissent l'origine et le caractère pythagoriciens[1]. Puisque Chrysippe le mentionne et le cite, le morceau est donc antérieur, dans sa forme versifiée, au IIIe siècle, et il ne peut passer pour une de ces pièces fabriquées dont le premier siècle avant Jésus-Christ fournit tant d'exemples. On n'y trouve ni dans le fond ni dans la forme rien qui s'écarte de la couleur antique, rien qui contredise les principes du pythagorisme, tel que nous le connaissons d'ailleurs, et dont il donne un résumé d'ensemble, σύνοψις καὶ ἐπιτομή, comme le dit Hiéroclès, surtout, il est vrai, au point de vue pratique : car c'est un véritable manuel de morale et de piété. Le style, aux yeux de Müllach, semble indiquer, comme la date la plus probable, l'époque de la guerre du Péloponnèse[2], c'est-à-dire le dernier tiers du Ve siècle. Bernhardy conteste ce jugement, et quand bien même il consentirait à y souscrire, proposerait l'hypothèse d'une rédaction postérieure, qui expliquerait le tour trivial de l'élocution, contraire, dit-il, à la manière imagée et figurée des pythagoriciens, et la compilation des cinq vers de l'épilogue[3] en partie attribués par Iamblique à Empédocle[4]. Tiedemann considère

Pythagore sur l'unité de Dieu, qu'on trouve dans *Fragm. philos. græc.*, éd. Didot, p. 200.

1. Chrysipp., dans Aul.-Gell., VI, 2. Plut., *ad Apoll.*, p. 116 e; *de Placit. Phil.*, I; *de Homer. poes.*

2. *Fragm. phil. græc.*, éd. Didot, p. 408 sqq.

3. *Grundriss d. Griech. lit.*, t. II, p. 538.

4. *Theol. arithm.* Conf. Fabricius, *ad Sext. Empir. adv. Math.*, I, 302, p. 283.

le poëme comme l'œuvre de plusieurs mains, parce qu'il n'y a pas d'ensemble, ni lien ni transition dans la succession des prescriptions. Mon sentiment est qu'au ve siècle, l'influence personnelle de Pythagore, conservée dans l'école par la nature et l'organisation de la secte, et la vénération attachée aux paroles du maître, durait encore, puisque les derniers pythagoriciens n'ont disparu qu'au temps d'Aristoxène. Il me semble que nous pouvons voir dans les *Vers d'Or*, non sans doute l'œuvre immédiate, directe du maître[1], mais l'image exacte de son enseignement : ce qui n'empêche pas d'admettre que plusieurs vers ont été certainement interpolés. D'ailleurs il est évident, et Iamblique le reconnaît tout le premier[2], que parmi les écrits qui circulaient de son temps sous le nom de Pythagore, il y en avait qui, du consentement unanime des critiques, ne lui appartenaient pas, mais que les auteurs, ses disciples, lui attribuaient par respect pour sa personne, et par hommage à l'autorité de son nom.

Mais néanmoins, malgré ces ouvrages supposés, malgré ces interpolations certaines, je ne puis m'empêcher d'accorder quelque poids aux affirmations si nettes, si précises qui lui donnent des écrits propres, et

1. Le v. 47 invoque Pythagore. Les *Theologoumena arithmetica*, p. 30, sont seuls à attribuer à Empédocle cette formule solennelle du serment pythagoricien :

Ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακύν.

Cf., sur cette formule, Plut., *de Placit. Phil.* Sext. Emp., VII, 94. Iamb., *V. P.*, 150. Macrob., *Somn. Scip.*, I, 6. Porphyr., *V. P.*, p. 20. Théon de Smyrne : *Eorum quæ in Mathematicis ad Platonis lectionem utitia sunt.* (C. xxxviii.)

2. Iambl., *V. P.*, 158 et 159.

en citent même des passages. Le fait que Philolaüs est considéré généralement comme étant le premier qui ait publié un ouvrage sur la philosophie pythagoricienne, n'équivaut pas à l'aveu qu'avant lui, aucun pythagoricien et Pythagore lui-même n'avait rien écrit. Les documents écrits pouvaient avoir été tenus secrets, et Philolaüs aura été le premier à divulguer le sien. C'est tout ce que Diogène nous dit, si on veut peser avec soin les termes dont il se sert. « Jusqu'à Philolaüs on ne pouvait rien connaître de la doctrine pythagoricienne : il fut le premier à porter à la connaissance de tous, ἐξήνεγκε, ces trois fameux livres qu'acheta Platon[1]. » N'est-ce pas aller bien loin dans la voie du doute sceptique et de l'interprétation arbitraire, que d'imaginer qu'en affirmant que Pythagore a écrit, les anciens attestent seulement qu'ils n'avaient pas d'écrits pythagoriciens remontant au delà de Philolaüs, et qu'ils en supposent uniquement parce qu'ils ne concevaient pas la communication et la production d'une doctrine philosophique sous une forme purement orale? Je trouve ce dernier argument bien hasardé : chez un peuple où toute communication a été primitivement et longtemps orale, où la parole vivante a toujours été honorée d'une dignité supérieure à la parole écrite, squelette inanimé de la pensée, comment supposer qu'aux IV[e] et V[e] siècles avant J. C., au temps de Socrate, on ne pût concevoir ni l'enseignement ni la propagation d'une doctrine philosophique sous forme orale? Mais l'histoire de la littérature grecque et de la

1. Diog. L., VIII, 15.

philosophie surtout, nous crie le contraire; et si les écrivains grecs attestent qu'il y a eu des écrits de Pythagore, ce n'est pas parce qu'ils ne pouvaient pas comprendre qu'il n'y en eût pas, mais par une raison beaucoup plus simple, c'est qu'il y en avait et qu'ils en avaient.

On tire un argument contre l'authenticité du vers cité par Diogène, comme emprunté à un des ouvrages de Pythagore, et par conséquent contre l'authenticité de l'ouvrage lui-même, du dialecte dorique dans lequel il est écrit : car, dit-on, Pythagore était Ionien. Eh bien! Hérodote n'était-il pas un Dorien ? et cependant, par un sentiment délicat de convenance, il a choisi le dialecte ionien, qui lui a paru mieux approprié au récit historique. Pourquoi Pythagore, tout Ionien qu'il fût, n'aurait-il pas choisi le grave et solennel dorien pour exprimer ses graves et solennelles pensées ?

Toutefois il importe de remarquer que Porphyre et Iamblique semblent se contredire sur ce point. Ce dernier après avoir fait le récit de la persécution et de la mort des principaux membres de l'Ordre, ajoute que la doctrine de la secte faillit alors périr avec eux, parce que conservée jusque-là uniquement dans leurs âmes et sous le sceau du secret, ἄῤῥητον, il n'y eut que quelques parcelles obscures et presque impénétrables de la doctrine qui furent conservées par les sectateurs du dehors, τοῖς ἔξω, comme des tisons refroidis et presque éteints. Les proscrits eux-mêmes, se voyant dispersés et isolés, craignant que ne disparût et ne fût complétement détruite avec eux, la philosophie, ce don des Dieux, consignèrent dans des mémoires écrits, ὑπομνή-

ματα, les principes fondamentaux du pythagorisme, et pour composer ces résumés, firent appel non-seulement à leurs propres souvenirs, mais encore réunirent et fondirent en un seul corps *les écrits* laissés par les anciens, τὰ τῶν πρεσβυτέρων συγγράμματα, recommandant expressément à leurs fils, à leurs femmes, à leurs filles, de ne les communiquer à aucune personne étrangère à la famille, μηδενὶ τῶν ἐκτὸς τῆς οἰκίας [1]. On voit donc Iamblique, ici, soutenir à la fois que l'absence de documents écrits faisait craindre que la doctrine se perdît, et que les premiers pythagoriciens avaient laissé des ouvrages écrits : double assertion évidemment ontradictoire. Porphyre, dont il suit jusqu'à la lettre, le récit plus précis et plus concis, se contredit moins fortement : il nous dit en effet d'une part qu'il n'y avait pas de document écrit de Pythagore, οὔτε γὰρ τοῦ Πυθαγόρου σύγγραμμα ἦν, et de l'autre qu'à l'aide des souvenirs des anciens membres de l'École, et de *leurs écrits* on fixa par écrit la doctrine [2]. La contradiction est ici moins directe parce qu'on peut entendre les anciens, non de Pythagore lui-même, mais de Lysis, Archippe, et d'autres disciples exilés. En tout cas, il y a peu de chose à tirer de renseignements où se trouvent réunies l'affirmative et la négative du même fait.

L'Arménien David, commentateur d'Aristote, disciple de Syrien, et qui vivait au ve siècle après Jésus-Christ, nous dit dans son commentaire sur *les Catégories* [3] : « Il y a cinq causes qui ont produit des livres supposés ; la

1. Iambl., *V. P.*, 252, 253.
2. Porphyr., *V. P.*, 57 et 58.
3. *In Categ. Scholl. Arist. Br.*, p. 28, a. l. 9.

première est le sentiment d'affection des disciples pour leur maître, à qui ils ont attribué leurs propres ouvrages: tels sont les livres qui portent le nom de Pythagore et celui de Socrate, et qui ne sont ni de Socrate ni de Pythagore, mais l'œuvre de leurs auditeurs. La seconde cause est la vanité et la rivalité des princes. En effet, Juba, roi de Libye, s'étant mis en tête de *réunir* les œuvres de Pythagore, comme Ptolémée celles d'Aristote, quelques individus firent commerce de ramasser au hasard des manuscrits, et les frottèrent d'huile de cèdre teinte de rouge pour leur donner une apparence de moisissure, un air d'antiquité qui pût les faire prendre pour des manuscrits authentiques. » Quelques pages plus haut, ce même scholiaste avait exprimé son opinion avec plus de détail. « Je ne puis, dit-il[1], prouver ce que j'avance par des écrits de Pythagore, car Pythagore n'a laissé aucun écrit. Il disait : je ne veux pas confier mes pensées, τὰ ἐμά, à des choses sans vie, mais à des êtres vivants, à mes disciples. Qu'on n'aille donc pas croire que les *Vers d'Or* sont de lui : ils sont l'œuvre de quelque pythagoricien, qui pour les recommander y a inscrit le nom de son maître. » Ce sont là des arguments généraux qui prouvent trop et ne prouvent rien. Il est certain que le siècle des Ptolémées a été fécond en falsifications[2]. On a fabriqué des ma-

1. *Scholl. Br.*, p. 13.

2. Galen., *ad Hippocr.*, *de nat. hom.*, I, 42 : Πρὶν γὰρ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγάμῳ γένεσθαι βασιλεῖς ἐπὶ κτήσει βιβλίων φιλοτιμηθέντας, οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγέγραπτο σύγγραμμα, λαμβάνειν δὲ ἀρξαμένων μισθὸν τῶν κομιζόντων αὐτοῖς σύγγραμμα παλαιοῦ τινος ἀνδρὸς, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον. Conf. Id., *Præf. Comm.*, II, p. 128 : Ἐν τῷ κατὰ τοὺς Ἀτταλικούς τε καὶ Πτολεμαικοὺ

nuscrits de Pythagore ; Iamblique le reconnaît lui-même et ajoute que c'est ce qui rend si obscures et l'histoire de Pythagore et celle de sa doctrine[1]. Mais on a fabriqué également des manuscrits d'Aristote : si l'on ne peut conclure de ce fait qu'Aristote n'avait rien écrit, comment pourrait-on le faire pour Pythagore? Il me semble, au contraire, que le seul fait qu'un prince passionné pour les livres, a voulu avoir dans sa bibliothèque, rivale de celle d'Alexandrie, les œuvres de Pythagore, prouve que dans l'opinion générale, on admettait l'existence de tels écrits. Comment, en effet, à des critiques tels qu'Aristophane, Aristarque, Cratès, qui fondaient ces bibliothèques, aurait-on osé présenter de faux manuscrits de Pythagore, s'il eût été avéré qu'il n'avait rien écrit du tout? Il fallait au moins que la question fût pour eux indécise : et elle doit l'être, ce me semble, aussi pour nous.

Quoi qu'il en soit, et en admettant même l'existence d'écrits de Pythagore[2], il faut reconnaître que le secret

βασιλέας χρόνῳ πρὸς ἀλλήλους ἀντιφιλοτιμουμένους περὶ κτήσεως βιβλίων, ἡ περὶ τὰς ἐπιγραφάς τε καὶ διασκευὰς αὐτῶν ἤρξατο γίγνεσθαι ῥᾳδιουργία τοῖς ἕνεκα τοῦ λαβεῖν ἀργύριον ἀναφέρουσιν ὡς τοὺς βασιλεῖς ἀνδρῶν ἐνδόξων σύγγραμματα. Conf. Cleric., *Ars critica*, III, II, p. 106. Klippel, *das Alexandr. Museum*, p. 69. Meiners *Gesch. d. Wissench.*, I, p. 573. Ritschl. *d. Alex. Biblioth.*, p. 20. K. Hermann, *Gesch. u. Syst. der Plat. Phil.*, p. 375.

1. *V. P.*, 1 et 2 : Ψεύδεσί τε καὶ νόθοις συγγράμμασιν ἐπισκιάζεσθαι.

2. Alcméon est un contemporain et peut-être un disciple de Pythagore. Diogène de L. (VIII, 83), et Iamblique (*V. P.*, 104) lui attribuent un ouvrage en prose *sur la Nature*. On contestera l'autorité de ces témoins ; mais la manière dont s'exprime Aristote (*Met.*, I, 5), en exposant sa doctrine, semble prouver qu'il y avait de cet auteur des écrits, et alors pourquoi n'y en aurait-il pas eu de Pythagore? Il est vrai que Gruppe (p. 58), pour se débarrasser de cette objection, affirme

dans lequel on a voulu les garder, a été trop fidèlement observé. Il ne nous est resté que des fragments insignifiants, et trois lettres à Anaximène, à Hiéron et à Télaugès, qui outre leur insignifiance philosophique paraissent être l'œuvre des sophistes, qui se plaisaient à ces imitations comme à des exercices de style. Il n'est pas douteux d'ailleurs que la plupart au moins des ouvrages qui lui étaient attribués, étaient fabriqués. En voici la liste à peu près complète :

1, 2, 3. Les trois ouvrages mentionnés par Diogène de Laërte, VIII, 6, l'un d'éducation, l'autre de politique, l'autre de physique.

4. Περὶ τοῦ ὅλου.

5. Un Ἱερὸς λόγος en hexamètres. Ces deux derniers d'après Héraclide Lembus.

6. Un autre Ἱερὸς λόγος en prose dorique, cité par Iamblique [1], et dont Syrianus [2] et Hiéroclès donnent quelques petits fragments. Diodore, I, 48, prétend que Pythagore a emprunté aux Égyptiens les doctrines de ces espèces de bréviaires.

7. Un *Traité de l'âme.*

8. *De la Piété.*

9. *Hélothalès.*

10. *Crotone.*

Tous les quatre d'après Héraclide Lembus qui mentionne en outre le *Discours mystique* qui appartient, dit-il, à Hippase.

que tout le passage d'Aristote est interpolé : cela me paraît un expédient extrême.

1. *V. P.*, 146 et *in Nic. Arithm.*, p. 11. Tennul.
2. *In Met.*, XIII. Schol. gr., Brand., 1838, p. 303.

11. *Sur les effets des plantes*[1].

12. Un *Discours à Abaris* cité par Proclus [2].

13. Les Προγνωστικὰ βιβλία cités par Tzetzès [3].

14. Une histoire de la guerre des Samiens avec Cyrus [4].

15. Une inscription sur le tombeau d'Apollon, à Délos [5].

16. Les *Vers d'Or*.

Les fragments tirés de ces ouvrages nous ont été conservés par Justin [6], saint Clément [7], Porphyre [8], la Théologie arithmétique [9], Syrianus [10].

Avant d'examiner avec le soin qu'elle mérite la question de l'authenticité des fragments conservés de Philolaüs et d'Archytas, qui sont les plus considérables des renseignements directs que nous ayons sur la doctrine pythagoricienne, il ne sera pas inutile de donner ici une liste à peu près complète des auteurs pythagoriciens dont nous avons quelques restes plus ou moins authentiques. Il est quelques-uns de ces écrivains dont

1. Plin., *H. Nat.*, XXV, 2, 12; XXIV, 17, 99.
2. *In Tim.*, p. 141.
3. *Chil.*, II, 882. Conf. Fabric., *Bibl. græc.*, I, 786.
4. Jean Malala, 66 d. Cedrenus, 138 c.
5. Porphyr., 16
6. *Cohort.*, c. XIX.
7. *Protrept.*, 47 c.
8. *De abstin.*, IV, 18.
9. P. 19.
10. *In Met.*, XIII. Les vers attribués à Pythagore par Justin (*de Monarch.*, II, p. 82) paraissent empruntés à un poëme d'origine juive, ou du moins interpolés par un Juif. Iamblique (*V. P.*, 139) cite deux vers d'un poëme épique, que les pythagoriciens disaient de Linus, mais qui, suivant lui, étaient de leur propre cru. Damascius (Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, p. 64) les donne à Pythagore. Les citations de Stobée, dans

l'époque nous est absolument inconnue, tels que Dius, Pempélus, Sthénidas, et autres. On n'a donc pas le droit de les considérer comme ayant appartenu à la vieille école italique. Mais aussi de ce que les fragments de ces auteurs s'écartent des vraies doctrines pythagoriciennes en y mêlant un élément platonicien ou même péripatéticien, on n'a pas le droit de prétendre que ce sont des écrits supposés, pas plus qu'on ne peut le dire de ceux dont les auteurs sont plus connus. Nous savons, en effet, que les uns comme Arésas, Clinias, Eurytus [1], Xénophile, Phanton, Dioclès, Echécrate, Polymnaste, ont enseigné du vivant des derniers pythagoriciens de la vieille école, qui ne s'est éteinte qu'au temps d'Aristote et d'Aristoxène [2], et qu'ils n'en sont pas moins appelés les disciples de Philolaüs[3], le plus fidèle représentant de la secte. D'autres tels que Brontinus, Hipparque, Onatas, Théano, ont vécu du temps même de Platon; or, si l'on réfléchit aux affinités des deux doctrines, aux rapports personnels des philosophes qui les ont adoptées, on admettra bien que tout en suivant une voie à part et en maintenant leur originalité et leur indépendance, chacune a pu, a dû être influencée par l'autre. Si on admet que Platon, que Speusippe, que Xénocrate, que d'autres encore ont pu mêler à leur sys-

les *Sermones* et les *Eclogæ*, se rapportent souvent à Pythagore, mais sans se rattacher à aucun ouvrage spécial. Consulter sur la question : Zeller, t. I, p. 209 et t. V, p. 85, et Fr. Beckmann, *De Pythagor. reliquiis*, Berlin, 1850.

1. Iambl., *V. P.*, 266.

2. Diog. L., VIII, 46.

3. Diog. L., VIII, 46 : Τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε.... ἦσαν δὲ ἀκρόαται Φιλολάου καὶ Εὐρύτου.

tème des opinions pythagoriciennes, sans cesser d'être des platoniciens, on n'a pas le droit de contester l'authenticité des fragments pythagoriciens, parce qu'on y trouve soit des formules, soit des idées platoniciennes, ou même péripatéticiennes.

Mais il est un ouvrage que personne ne cherche aujourd'hui à défendre, et où la falsification est si évidente à première vue, qu'il est inutile de recommencer à la démontrer longuement.

Il est intitulé Περὶ ψυχᾶς κοσμῶ καὶ φύσιος et est attribué à Timée de Locres. Ce personnage célèbre était un pythagoricien, qui avait rempli de grandes magistratures dans sa ville natale, et était versé dans la philosophie et les sciences astronomiques [1]. Quoique Macrobe soutienne que Socrate et Timée n'ont pas vécu au même siècle [2], il paraît certain par le témoignage de Cicéron [3], de Valère Maxime [4], de S. Jérôme [5], que Platon l'avait personnellement et intimement connu pendant ses voyages en Italie. Mais c'est seulement au IIe siècle après Jésus-Christ que nous trouvons mentionné par Nicomaque de Gérase, un Timée de Locres [6].

1. Plat., *Tim.*, 20 a et 27 a. Synesius, *De dono Astrolabii*, éd. Petau, p. 307 c.
2. *Saturn.*, I, 1 : « Inclytum dialogum Socrates habita cum Timæo disputatione consumit, quos constat eodem sæculo non fuisse. »
3. *De Finib.*, V, 29 : « Cur Plato Ægyptum peragravi ?... Cur ad reliquos Pythagoreos Echecratem, Timæum, Acrionem, Locros. » *De Rep.*, I, 10 : « Audisse te credo, eum (Platonem) cum Archyta Tarentino et cum Timæo Locro multum fuisse. »
4. VIII, 7.
5. *C. Rufin.*, c. XL, p. 567, éd. Vall.
6. *Harmon.*, I, p. 24. Meib.

Ce renseignement est répété ensuite par S. Clément[1], Eusèbe[2], Théodore III[3], au [•], par Jamblique[4], et par Proclus[5], au v[e]. Il suffit de lire ce petit morceau en prose dorique, pour s'assurer qu'il n'est qu'un résumé suffisamment exact et une copie du *Timée* de Platon[6], d'une date très-postérieure. La question de savoir quel peut en être l'auteur, ne saurait être ici discutée, puisque la réponse n'aurait aucun intérêt direct pour le sujet spécial qui nous occupe.

Il n'en est pas tout à fait de même du Traité d'Ocellus de Lucanie intitulé Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. Dans la prétendue lettre d'Archytas à Platon, et dans la réponse de celui-ci qui forme la 12[e] lettre, nous trouvons mentionnés, outre cet ouvrage, trois autres traités, *sur la Loi*, *snr la Royauté*, *sur la Sainteté*[7]. Si, comme le pense M. Grote, toutes les lettres de Platon étaient authentiques, nous serions amené à reconnaître l'authenticité du traité *de la Génération ou de la Nature du Tout*; mais en admettant même que les deux lettres soient apocryphes, comme Thrasylle connaissait 13 lettres de Platon, et par conséquent notre 12[e], qui suppose celle d'Archytas, il est nécessaire de conclure que ces

1. *Strom.*, p. 604, où est cité un passage qui ne se retrouve pas littéralement du moins dans notre texte.
2. *Præp. Ev.*, XIII, 681 d.
3. *Therap.*, II, 36.
4. *Ad Nicom. Arithm.*, 148 b. Stob., *Eclog.*, p. 865.
5. *In Tim.*, p. 3.
6. L'authenticité a cependant été admise même par Brucker, Fabricius et Tiedemann; mais depuis Tennemann (*Syst. d. Plat. Philos.*), qui a discuté la question à fond, personne ne la soutient : ni Socher, ni Boeckh, ni Ritter, ni M. Th. Martin, ni Karl Hermann.
7. Diog. L., VIII, 80.

deux pièces et les quatre ouvrages qu'elles mentionnent existaient déjà depuis longtemps au premier siècle de notre ère, puisque le savant grammairien et critique, contemporain d'Auguste, avait admis l'authenticité de la lettre de Platon, et n'avait pu être trompé sur son origine, que grâce à une espèce de prescription et d'au torité déjà acquise. Il n'y aurait même rien d'étonnant qu'Aristophane eût admis cette même lettre dans sa collection, et alors nous serions autorisés à ramener la fabrication des ouvrages d'Ocellus, au moins vers le commencement du IIIᵉ siècle av. J. C.[1]

Les plus anciens témoins, si l'on récuse les autres, sont Philon le Juif[2], né vers l'an 20 av. J. C. et Lucien[3], né vers 120 après. Les fragments conservés par Stobée[4] prouvent que l'ouvrage était primitivement écrit en prose dorique, et qu'il n'a été transcrit en langue commune, κοινή, comme plusieurs autres ouvrages[5] de ce dialecte peu répandu, et de plus en plus ignoré, qu'à une date très-postérieure et probablement au moyen âge. Même dans cette hypothèse, ce morceau a sa valeur, car il nous expose au moins ce qu'était devenue la philosophie pythagoricienne vers le premier siècle avant notre ère : et il se distingue par la précision des idées et la lo-

1. Aristophane florissait vers 264.

2. *De mund. non inter.*, p. 728.

3. *De laps. in salut.*, c. v. Cf. Censorin., *de die Natal.*, IV. Iambl., *V. P.*, c. XXXVI. Syrian., *in Aristot. Met.*, XIII, p. 368. Br. Procl., *In Tim.*, l. III, p. 150.

4. *Eclog. Phys.*, I, c. XIII, p. 338; c. XX, p. 422 sqq.

5. Par ex. : le Traité de Démocrite *sur l'Agriculture*, mis en langue commune par Cassianus Bassus, sur l'ordre de Constantin Porphyrogénète, au Xᵉ siècle. Cf. Müllach, *de Ocell. Lucan. Fragm. Phil. Græc.*, éd. Didot, p. 383 sqq.

gique du raisonnement. La doctrine de l'éternité du monde, qui y est contenue, n'a rien qui soit contraire aux vraies doctrines pythagoriciennes ; et si les arguments produits rappellent Aristote et Parménide, nous avons déjà fait observer que l'on n'en peut rien conclure contre l'authenticité du morceau, puisque l'école a vécu jusqu'au temps d'Aristoxène, disciple d'Aristote.

Comme nous n'avons, des autres auteurs, conservé que des fragments quelquefois très-courts, je vais me borner maintenant à une simple énumération des écrivains et des ouvrages, avec indication des témoins qui les citent.

Syrianus dans son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote [1], cite, outre Philolaüs, trois pythagoriciens, Clinias, Archénète, Brontinus.

Clinias de Tarente, musicien célèbre [2], était un ami de Platon, qu'il empêcha, au dire d'Aristoxène, de jeter au feu, dans un accès d'indignation, les ouvrages de Démocrite [3].

Archénète est si complétement inconnu que Boeckh, suivi par Hartenstein et Gruppe, change, dans le passage de Syrianus, son nom en celui d'Archytas [4].

Brontinus de Cyzique, qu'on dit un parent ou un allié de Pythagore, et un contemporain d'Alcméon [5], fut

1. XIV, 1. Schol. Br., p. 325, 326, 339. Ce dernier se trouve également Scholl. Bekk., p. 800.

2. Athen., XIV, 624 a.

3. Diog. L., IX, 40. Cf. *Theol. Arithm.*, éd. Ast., p. 19. Orelli, *Opuscula Græc. vet.*, t. II, p. 324.

4. La traduction latine de Syrianus, faite par Bagolini (Venise, Ald., 1558, f° 202 a), et que connaissait seule Boeckh, donnait Archénès. Cf. Boeckh, *Phil.*, p. 149. Hartenstein, *de Archyt.*, p 115.

5. Diog. L., VIII, 85 : « Fils de Pirithoüs, comme il le dit lui-même

un de ces pythagoriciens, qui avec Zopyre d'Héraclée, Prodicus de Samos, Théognète de Thessalie, Nicias d'Élée, Persinus de Milet, Arignoté, Timoclès de Syracuse, Cercops, se mêlèrent d'écrire des poëmes mystiques sous le nom d'Orphée[1]. Épigène, contemporain d'Alexandre, lui attribue deux poëmes orphiques, sous les titres de Πέπλος et de τὰ φυσικά[2]. Outre ces ouvrages, qui n'intéressent d'aucune façon la philosophie pythagoricienne, on a de cet auteur un fragment qui porte le titre de περὶ νοῦ καὶ διανοίας, cité par Iamblique[3], Alexandre d'Aphrodise[4] et Syrianus[5].

au commencement de son ouvrage ainsi conçu : Alcméon de Crotone, fils de Pirithoüs, a écrit ceci pour Brontinus, Léon et Bathylle. » Iambl. (*V P.*, 267) rapproche aussi Brontinus de Léon le Métapontin.

Ce Brontinus est dit avoir épousé Théano, qui passe tantôt pour la femme, tantôt pour la fille de Pythagore; mais il passe aussi pour le contemporain de Léon, auquel Alcméon, contemporain lui-même de Pythagore, aurait dédié un ouvrage.

Mais d'une part Théano est née à Thurii (Suid., v.): or, c'est Périclès qui a fondé, vers l'Ol. 84 = 444, cette colonie athénienne : donc elle a vécu bien longtemps après Pythagore, mort en 500.

D'autre part, Léon est nommé par Proclus disciple de Néoclidès, plus jeune que Léodamas de Thasos, et Léodamas, Archytas et Théétète sont considérés par Proclus comme contemporains de Platon et de Théodore de Cyrène. Procl., lib. II, *in Euclid.*, I, p. 19 : Πλάτων δὲ ἐπὶ τούτου (Théodore).... ἐν δὲ τούτῳ χρόνῳ καὶ Λεωδάμας.... καὶ Ἀρχῦτας (*sic*) καὶ Θεαίτητος.... Λεωδάμαντος δὲ νεότερος ὁ Νεοκλείδης καὶ ὁ τούτου μαθήτης Λέων.

Enfin on attribue un ouvrage de philosophie pythagoricienne à Brontinus. Or, toute l'antiquité proclame que c'est à Philolaüs qu'on doit les premiers ouvrages publiés sur ce sujet.

Donc Brontinus a dû vivre du temps de Platon, et on s'en aperçoit bien aux fragments qui nous en restent.

1. Lobeck, *Aglaoph.*, I, p. 340.
2. Epigène, ap. Clem., *Strom.*, I, p. 396.
3. Villois., *Anecdot.* II, 198.
4. *In Met.*, p. 800.
5. *In Met.*, XIV, 1. Schol., Br., 1837, p. 326 et 339, reproduit par Zeller, t. I, p. 252.

Iamblique rapporte qu'Hippasus de Métaponte a le premier fixé par l'écriture quelque chose de la doctrine pythagoricienne dans un ouvrage de mathématiques, et qu'en punition de ce crime, il avait trouvé la mort dans la mer[1]. Mais Démétrius de Magnésie, contemporain de Cicéron, dans son livre *Sur les poëtes et les historiens qui ont porté le même nom*, prétend qu'Hippasus n'avait pas laissé un seul ouvrage écrit[2] : ce qui n'empêche pas Diogène, tout en rapportant l'opinion de Démétrius, d'attribuer ailleurs à cet auteur *le Livre Mystique*, que d'autres donnaient à Pythagore même[3].

Suivant une autre tradition c'est Hipparque qui, s'étant laissé séduire aux délices et aux voluptés de la Sicile, avait, contrairement aux préceptes de la secte, communiqué au public la philosophie pythagoricienne, δαμοσίᾳ φιλοσοφέν. Ce fait est rapporté dans une prétendue lettre de Lysis, un des disciples immédiats de Pythagore, que presque tous les critiques s'accordent à considérer comme supposée : opinion qu'autorisent les différences entre le fragment cité par Diogène et le texte complet de la lettre reproduit par Iamblique[4]. Stobée nous a conservé en outre un assez long passage d'un traité Περὶ

1. Villoison, *Anecd. græc.* : Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς, t. II, p. 216.
2. Diog. L., VIII; Syrianus, *ad Met.*, XIII, 6; Scholl. Brand., 1838, p. 304, 313, et Iambliq., *V. P.*, empruntent à ses récits des témoignages sur la doctrine pythagoricienne.
3. Diog. L., VIII, 7. Hippasus est cité par Aristote, *Met.*, I, 3. Sext. Empir., *Pyrrh.*, III, 30. Clem., *Strom.*, I, 296. Theodor., *Cur. Græc. Aff.*, II, 10. Plut., *Plac. Philos.*, I, 3. Boeth., *de Mus.*, II, 18.
4. Diog. L., VIII, 42. Iambl., *V. P.*, 75. Orelli, *Ep. Socrat.*, p. 54.

εὐθυμίας[1], qui, par son contenu purement moral, intéresse peu notre sujet.

Nous pouvons en dire autant des Lettres des Femmes pythagoriciennes : il y en a onze de Théano, une de Mélissa, une de Myia : Orelli[2] en a défendu l'authenticité, bien douteuse, à mon sens, contre les critiques de Meiners[3]. Le dialecte attique dans lequel elles sont écrites ne serait pas à lui tout seul une raison suffisante de les rejeter; car il a été démontré que souvent, pour faciliter la lecture d'un ouvrage écrit en dorien, les copistes changeaient le dialecte original[4].

Arésas de Lucanie qu'Iamblique nomme le quatrième successeur de Pythagore dans la direction de l'École[5], était auteur d'un traité *de la Nature de l'homme* dont un fragment nous a été conservé par Stobée[6].

Archippus de Tarente, cité par saint Jérôme[7] et Athénagore[8].

Aristæon est cité comme l'auteur d'un ouvrage *sur l'Harmonie*, par Stobée[9], la Théologie arithmétique[10] et Claudien Mamert[11] : ces deux derniers l'appellent Aristæus. Au dire d'Iamblique, il avait épousé la fille de Py-

1. *Floril.*, 108, 81.
2. *Ep. Socr.*, p. 307.
3. *Gesch. d. Wissensch.*, t. I, p. 598. Wieland les a traduites en allemand dans son ouvrage intitulé : *die Pythagorischen Frauen.*
4. Bentley, *de Phalar. Ep.*, 26.
5. *V. P.*, 266.
6. *Eclog.*, I, p. 846.
7. *C. Ruf.*, III, 39.
8. *Leg. pro Christ.*, 6.
9. *Ecl.*, I, 428.
10. P. 42.
11. *De stat. anim.*, II, 7.

thagore, Théano, et fut le successeur immédiat de son beau-père [1].

Athamas dont Clément [2] reproduit un passage sans indiquer le titre du livre auquel il l'emprunte.

Bryson, fragment d'un οἰκονομικός cité par Stobée [3].

Buthérus de Cyzique, auteur inconnu d'un fragment assez étendu sur les nombres [4].

Criton auteur d'un traité *de la Sagesse*; fragments dans Stobée [5], reproduits par Orelli [6].

Diodore d'Aspendus, ville de Pamphylie, fut le premier philosophe, d'après Sosicrate [7], qui porta le manteau troué, le bâton, la besace et la barbe longue, ou plutôt le premier des pythagoriciens qui prit le costume cynique [8]. Car avant lui les pythagoriciens usaient de vêtements élégants, de bains et de parfums [9]. Iamblique le nomme disciple d'Arésas [10]: mais comme, d'après Athénée, il vivait vers 300 av. J. C., et qu'Arésas était au nombre des pythagoriciens qui échappèrent aux poursuites des partisans de Cylon, le renseignement d'Iamblique est évidemment erroné. Il est cité par Théodoret [11] et Claudien Mamert [12].

1. *V. P.*, 265.
2. *Strom.*, VI, 624 d.
3. *Floril.*, 85, 15.
4. Stob., *Ecl*,, I, p. 3, éd. Meineke.
5. *Ecl.*, II, 350; *Floril.*, 3, 74.
6. *Opusc.*, t. II, p. 326.
7. Diog. L., VI, 13.
8. Athen., IV, 163.
9. Iambl., *V. P.*, 266.
10. Athen., VIII, 350 c, 348 a.
11. *Samuel*, I, Qu., 6.
12. *De stat. anim.*, II, 7.

Diotogènes, auteur de deux traités, l'un *sur la Royauté*, l'autre *sur la Sainteté*, produits par Stobée[1].

Dius, fragment *sur la Beauté*[2].

Ecphantus de Syracuse, un fragment *sur la Royauté*[3].

Eroménès de Tarente, un fragment cité par Claudien Mamert[4] et probablement emprunté à un écrit *sur l'Ame*.

Eubulidès, fragment cité par Boëthius[5], et la Théologie arithmétique[6], tiré d'un ouvrage sur Pythagore.

Euryphamus, un fragment *sur la Vie* dans Stobée[7], reproduit par Orelli[8].

Eurysus, un fragment *sur la Fortune*, dans saint Clément[9] et Stobée[10].

Eurytus dont Aristote et Syrianus[11] reproduisent les opinions sans citer le titre d'un ouvrage.

Euxythéus dont Athénée[12] cite l'opinion sur les causes pour lesquelles l'âme est enchaînée à un corps : sans nom d'ouvrage.

Hippodamus[13] que Zeller identifie avec Euryphamus et avec Callicratidas, parce que les extraits donnés par

1. *Floril.*, 48, 61.
2. Stob., *Floril.*, 65, 16.
3. Stob., *Floril.*, 47. 22.
4. *De stat. an.*, II, 7.
5. *De mus.*, II, 18.
6. P. 40.
7. Stob., *Floril.*, 103, 57.
8. *Opusc.*, t. II, p. 300.
9. *Strom.*, V, p. 662.
10. *Eclog.*, I, p. 210.
11. *Met.*, XIV, 5, et *in Met.* Schol.. Br., p. 342, 10. Scholl. Bekk., p. 829 a.
12. Athen., IV, 157.
13. Stob., *Floril.*, 103, 26 et 27. Orell, p. 282, et *Floril.*, 43, 92 ; 98, 71.

Stobée sous ces trois noms sont, pour ainsi dire, identiques.

Lysis de Tarente, auteur d'une prétendue lettre à Hipparque[1], d'une définition de Dieu appelé Nombre ineffable, citée par Athénagore[2] et la Théologie arithmétique[3], et d'un ouvrage qu'il avait écrit sous le nom de Pythagore.

Mégillus, fragment emprunté à un ouvrage sur les nombres et cité par la Théologie arithmétique.

Métopus, fragment *sur la Vertu*[5].

Onatas, de Crotone, contemporain de Platon, auteur d'un ouvrage *sur Dieu et le Divin*[6].

Pempélus, fragment moral *sur les Parents*[7].

Périctyoné, plusieurs fragments *sur la Sagesse et sur l'harmonie de la Femme*[8].

Phintys, fille de Callicratidas, fragment *sur la Tempérance féminine*[9].

Polus, fragment *sur la Justice*[10].

Prorus, de Cyrène, *sur le Nombre*[11].

1. Diog. L., VIII, 6 et 7.
2. *Leg. p. chr.*, VI. Cf. S. Jerôm., *c. Ruf.*, III, 39. Claud. Mam., *de Stat. anim.*, II, 7.
3. P. 8. Au nom de Lysis s'en ajoute un autre, corrompu dans le texte, ὄψει, et dans lequel Meursius devine Opsimus, et Zeller Hippasus. Ce dernier aurait défini Dieu : l'excédant du plus grand des nombres sur le nombre le plus voisin, l'excédant de 10 sur 9, ou autrement dit, l'Unité.
4. *Theol. arithm.*, p. 27.
5. Stob., *Floril.*, I, 64.
6. Stob., *Ecl.*, I, 92.
7. Stob., *Flor.*, 79, 52, dans Orell., p. 344.
8. Stob., *Flor.*, I, 62, 79, 50; 85, 19. Orell., 346.
9. Stob., *Flor.*, 74, 61. Orell., 356.
10. Stob., *Flor.*, 9, 54. Orell., 330, 332.
11. *Theol. arithm.*, p. 43.

Sthénidas, de Locres, *sur la Royauté*[1].

Théagès, *sur la Vertu*[2].

Théano, fragments assez nombreux, sans titres d'ouvrages, cités par Clément[3] et Stobée[4]. Clément[5] dit que c'est la première femme pythagoricienne qui ait étudié la philosophie et fait des vers.

Théaridas, appelé par Iamblique Théoridès, de Métaponte, auteur d'un traité *sur la Nature*, cité par Clément[6].

On a grossi cette liste des noms de Gorgiadès[7], Opsimus[8], Empédotimus, Julien[9], Panacès[10], Androcyde[11]. Enfin, on peut y ajouter les écrits anonymes intitulés Διαλέξεις Πυθαγορικαί, reproduits par Orelli[12] et Müllach[13], et les treize lettres attribuées à Pythagore,

1. Stob. (*Flor.*, 48, 63) reproduit dans les *Fragm. Philosoph. Græc.* Müllach., p. 536.
2. Stob., *Floril.*, I, 67. Orell., p. 308.
3. *Strom.*, IV, 583 et 619.
4. *Ecl.*, I, 302. *Floril.*, 74, 32, 53, 55.
5. *Strom.*, I, 309 c. Orelli, p. 55. Cf. Plut., *Conj. Præc.*, 31.
6. Iambl., *V. P.*, 266. Plut., *Dio.*, c. vi. Clem., *Strom.*, V, 611 c.
7. Claud. Mam. (*De stat. anim.*, II, 7), qui y joint Épaminondas comme auditeur de Lysis.
8. Restitution arbitraire de Meursius de la leçon ὄψει, dans Athénag., *Leg. p. Chr.*, 6. Zeller, t. I, p. 262.
9. Suid., v., qui les désigne, avec le précédent, comme prédécesseurs d'Héraclide du Pont et comme auteurs d'une φυσικὴ ἀκρόασις. Cf. Olympiod., *in Meteorol.*, I, 218. Greg. Naz., *Carm.*, VI, 281.
10. Cité par Aristid. Quintil. (*de Music.*, I, p. 3), et désigné par Photius (*Cod.*, 167) comme une des sources de Stobée.
11. Auteur d'un livre *sur les Symboles pythagoriciens*, cité par Nicomach. *Arithm.*, p. 5. Iambl. *V. P.*, 145; *Theol. Arithm.*, p. 41; Clem., *Strom.*, V, 568 a. Tryphon, Περὶ τρόπων, 4; Plin., *Hist. Nat.*, XIV, 5.
12. *Opusc.*, t. II, p. 210.
13. *Fragm. Phil.*, p. 544.

Lysis, Théano, et d'autres anonymes[1], ouvrages dont l'origine suspecte se révèle au premier coup d'œil.

Les cinq dissertations, διαλέξεις, sont d'un auteur inconnu[2]. Le traducteur latin, North, les croyait de la fin du v[e] siècle, et s'imaginait avoir même trouvé le nom de l'écrivain dans la phrase : Μίμας εἰμί[3]. Mais Fabricius a fait tomber cette belle découverte en restituant le texte des manuscrits, qui donnent μύστας. Orelli a démontré en outre que cet opuscule ne saurait être pythagoricien; la méthode qui y est employée, et qui consiste à opposer sur chaque question l'antithèse à la thèse, est aussi étrangère que possible à la méthode dogmatique et affirmative des pythagoriciens. Gruppe[4] les attribue à l'auteur des fragments d'Archytas dont il rejette l'authenticité : mais la langue, où le dorien se mêle à l'attique, n'a rien de commun avec le dialecte des fragments d'Archytas. On suppose qu'un sophiste est l'auteur de ces cinq pièces, et, quant à l'époque de leur composition, il faut la reculer au delà du III[e] siècle, puisque Chrysippe, mort en 208, est nommé dans la cinquième.

Nous arrivons maintenant à Archytas. Stobée, et surtout Simplicius, nous font connaître d'une manière assez complète, par leurs nombreuses et riches citations, et les titres et le contenu des ouvrages de cet écrivain

1. *Ep. Socr.*, p. 45, 51.
2. Je n'ai point fait entrer dans ce catalogue les *Similitudes* de Démophile, les *Sentences d'or* de Démocrate, les *Sentences* de Secundus, dont le contenu appartient exclusivement à la morale pratique, et dont la date est trop postérieure.
3. 4[e] *Dissert.*
4. *Ueber die Fragm. d. Archyt.*, p. 126.

dont Orelli, Müllach et Hartenstein ont recueilli les fragments sans parvenir à les réunir tous[1]. Les ouvrages d'Archytas qui nous sont connus par ces extraits sont :

1. Περὶ ἀρχᾶς.

2. Περὶ ἀρχῶν, à moins qu'on ne doive confondre cet ouvrage avec le précédent.

3. Περὶ τοῦ ὄντος

4. Περὶ τοῦ παντός[2] ou *les Catégories*, qui se présente encore sous plusieurs autres titres[3] et qu'Hartenstein[4] identifie avec le traité précédent *de l'Être*. Thémiste croyait que l'auteur en était, non le vieux mathématicien et astronome, élève ou maître de Philolaüs, mais un péripatéticien beaucoup plus jeune[5] : opinion qui paraîtra vraisemblable à quiconque lira ce livre, où est reproduite toute la théorie d'Aristote sur les catégories logiques. Nous croyons utile de citer ici les passages de Boèce, où est contenu ce renseignement : « Inde etiam

1. Cf. Egger, *De Archytæ Tarentini vita*, Paris, in-8°, 1833. Gruppe : *über die Fragm. d. Archytas*, Berlin, 1840; Beckmann, *De pythagor. reliquiis*, p. 31.

2. Simplic., *ad Cat.*, 1 b; *Physic.*, 186 a.

3. Simplic., *ad Cat.*, 6, 8 : περὶ τῶν καθόλου λόγων ; *Id.*, *Id.*, 141 b : Περὶ γενῶν ; Dexipp., *ad Categ.*, 43 b : Περὶ τῶν καθολικῶν λέξεων ; David., *ad Cat*, 30 a. Anonym., p. 32 b : Πρὸ τῶν τρόπων. Outre les morceaux isolés que nous donne Simplicius de cet ouvrage de Logique, Joach. Camerarius, le premier sans doute (car on tient pour suspecte l'indication d'une édition antérieure attribuée à Dom. Pirimentio Vib., Venise, 1561 ou 1571), a publié un petit recueil intitulé Ἀρχύτου φερόμενοι δέκα λόγοι, Leipz., 1564, dédié à Michel Sophianus. Le manuscrit qui les contenait, avec d'autres pièces qui n'ont pas plus de valeur, avait été donné à Jean Bratiator, probablement Jean Frankenstein, le premier docteur en théologie de l'académie de Leipzig, par Bessarion, qui le tenait on ne sait d'où. Cf. Hartenst., II, 41.

4. P. 81.

5. Fabric., *Bibl. Græc.*, t. I, p. 834. Ammon. Herm., *in Porphyr. Isag.*, f. 23.

in Aristotelica atque Archytæ prius decem prædicamentorum descriptione, Pythagoricum denarium manifestum est inveniri. Quando quidem et Plato studiosissimus Pythagoræ secundum eam divisionem dividit, et Archytas Pythagoricus ante Aristotelem, licet quidem quibusdam sit ambiguum, decem hæc prædicamenta constituit[1]. » On trouve, en effet, dans Platon une indication, mais sans caractère systématique[2], des dix catégories d'Aristote, et l'on voit par Boèce, que c'est ce nombre de dix, qui, rappelant la décade pythagoricienne, semble en révéler l'origine[3]. Dans les Commentaires sur les *Catégories*, Boèce revient sur ce sujet : « Archètes (*sic*) etiam duos composuit libros, quos καθόλου « λόγους inscripsit, quorum in primo hæc decem prædicamenta disposuit. Unde posteriores quidam non esse Aristotelem hujus divisionis inventorem suspicati sunt, quod Pythagoricus vir conscripsisset : in qua sententia Iamblichus philosophus est, non ignobilis, cui non consentit Themistius, neque concedit fuisse Architem qui Pythagoricus Tarentinusque esset, quique cum Platone aliquantulum vixisset, sed Peripateticum aliquem Architem qui novo operi auctoritatem vetustate nominis conderet. » Simplicius n'a pas, au contraire, le moindre doute : il attribue cette logique à Archytas et tout son commentaire roule précisément sur la comparaison des catégories du pythagoricien avec celles d'Aristote, qui ne fait que suivre et reproduire la théorie de son pré-

1. *Arithm.*, II, 41.
2. *Trim.*, p. 37 a. C'est Plutarque qui a fait le premier cette remarque.
3. P. 114, éd. Bâle.

décesseur, πανταχοῦ τῷ Ἀρχύτᾳ κατακολουθεῖν ὁ Ἀριστοτέλης βουλομενός[1]. Mais l'autorité de celui-ci, dans ce qui concerne l'histoire de la philosophie et particulièrement celle de la logique, l'emporte sur tous ces témoignages si postérieurs : or, il nous apprend que Socrate avait le premier fondé une espèce de logique sur l'induction et la définition, et que les pythagoriciens s'étaient bornés à essayer quelques définitions où ils ramenaient les choses à des nombres. De dialectique, les philosophes antérieurs à nous, dit-il, ne se sont point occupés[2].

5. Περὶ τῶν ἀντικειμένων, cité par Simplicius[3].

6. Περὶ μαθημάτων, fragment cité par Stobée[4], et qu'on trouve déjà dans Iamblique[5] et Porphyre[6], et plus complet chez ce dernier.

Nicomaque, qui en donne le commencement, dit qu'il est emprunté à un ouvrage intitulé *l'Harmonique*.

7. *De la Décade*[8].

8. *De la Raison et de la Sensation*[9].

9. *Du Bien et du Bonheur de l'homme*[10].

10. *De la Sagesse*[11], ouvrage que Stobée attribue à une femme pythagoricienne, Périctyoné[12].

1. Simpl, *ad Categ.*, f. 2 b.
2. *Met.*, I, 6 : οἱ γὰρ πρότεροι τῆς διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον, et VII, 4.
3. *In Categ.*, 97 et 99.
4. *Floril.*, 43, 135.
5. Περὶ κοιν. μαθ. (Villois., *Anecd.*, t. II, 202).
6. *In Ptolem. Harm.*, 236.
7. *Institut. Arithm.*, I, III, p. 5. Athen., XIII, 600 c.
8. Theon., *Mat.*, II, 49, p. 166.
9. Stob., *Ecl.*, I, 784. Iambl., Villois., *Anecd.*, II, p. 199.
10. Stob., *Floril.*, I, 72-81 ; III, 76, 115.
11. Iambl., Προτρ., IV, 39. Porph., *Harm. Ptolem.*, 215.
12. Stob., *Ecl.*, I, 92.

11. *De l'Éducation morale*[1], probablement le même ouvrage que Philostrate cite sous le titre ὑπὲρ παίδων ἀγωγῶν[2].

12. *De la Loi et de la Justice*[3].

13. *Des Flûtes*[4].

14. Deux Lettres, l'une à Denys, l'autre à Platon[5].

Stobée donne encore un extrait ἐκ τῶν Ἀρχύτου διατριβῶν[6], qui pourrait être considéré comme le titre d'un ouvrage d'Archytas, à moins qu'on ne l'entende d'un mémoire fait sur Archytas. Aristote, à propos des différentes définitions qu'on propose de la substance, dit : « telles sont les définitions que donne Archytas : elles portent sur l'ensemble de la forme et de la matière. Ainsi, qu'est-ce que le calme ? C'est le repos dans l'immensité de l'air ; l'air est ici la matière, et le repos, l'acte et l'essence. Qu'est-ce que la bonace ? c'est la tranquillité de la mer : le sujet matériel est la mer ; l'acte et la forme, c'est la tranquillité[7]. » Fabricius conclut de ce passage

1. Stob., *Flor.*, I, 70.
2. V. *Apoll.*, VI, 31.
3. Stob., *Floril.*, I, 43, 46, 61.
4. Athen., IV, 184.
5. Diog. L., III, 22 ; VIII, 80.
6. *Ecl.*, I, 12.
7. Arist., *Met.*, VIII, c. II. On en a une autre citée par Aristote (*Rhet.*, III, 4), qui appartient au genre de sentence : « l'arbitre ressemble à un autel, tous ceux qui ont été victimes de l'injustice viennent se réfugier auprès de lui. » D'après un passage de la *Métaphysique* de Théophraste (Brand., p. 312, cité par Gruppe, p. 37), « Archytas se raillait des définitions d'Eurytus, qui disait : tel nombre est l'homme, tel autre le cheval. Cf. Arist., *Met.*, XIV, 5. Les définitions d'Archytas étaient autres. » On pourrait donc admettre que ses Ὅροι sont authentiques. Ce genre d'ouvrages était fréquent dans les Écoles de l'antiquité ; on en attribue à Platon, à Speusippe, à Secundus d'Athènes. Cf. Gruppe, p. 38.

qu'il existait d'Archytas une collection de définitions, Ὅροι, formant un ouvrage semblable à celui qu'on attribue à Platon. Si on ne veut pas l'admettre, on est en tout cas autorisé, par la citation d'Aristote, à reconnaître des ouvrages philosophiques d'Archytas qu'il considérait comme authentiques : conclusion confirmée par une autre citation d'Aristote[1], une de Théophraste[2], et une dernière d'Eudème[3].

Cicéron, dans son traité *sur la Vieillesse*, nous cite une longue invective d'Archytas contre la volupté dont la vieillesse seule apaise l'aiguillon dangereux : « Accipite.... veterem orationem Archytæ Tarentini, magni in primis et præclari viri, *quæ mihi tradita est*[4], quum essem adolescens Tarenti cum Q. Maximo... », et il termine par ces mots : « Hæc cum Pontio Samnite.... locutum Archytam, Nearchus Tarentinus, hospes noster, qui in amicitia populi romani permanserat, se a majoribus natu accepisse dicebat, quum quidem ei sermoni interfuisset Plato Atheniensis[5]. » Plutarque reproduit le récit de Cicéron en ajoutant que Néarque était un pythagoricien. Peut-on dire avec vraisemblance, après ces renseignements si précis, que c'est un personnage fictif? Il

1. M. Zeller (t. V, p. 90) cite le *De sensu*, c. v, p. 445 a, 16. Il n'est pas question d'Archytas, qui est nommé seulement, *Probl.*, XVI, 9, p. 915, a 29.

2. *Met.*, 312, 15.

3. Simplicius (*in Phys.*, 98 b, 108 a). Du premier de ces passages, Brandis (*Rhein. Mus.*, II, 221) veut conclure qu'Archytas ramenait l'idée du mouvement à celle de la limite ; mais il est obligé de changer la leçon.

4. M. Gruppe tire de là la conclusion, que Cicéron n'avait que la tradition pour source. C'est serrer de bien près le sens des mots.

5. *De Senect.*, 12. Cf. *De Amic.*, 23.

est certain que l'entretien d'Archytas avec Pontius en présence de Platon n'a d'autre garant qu'une tradition de famille : mais il est moins certain que le texte de cette espèce de leçon, de conférence morale, n'ait été transmis que par la tradition orale : *tradita est*, est susceptible d'un autre sens, et peut vouloir dire très-bien, communiquée; l'étendue de la citation conduit naturellement à admettre la reproduction littérale d'un texte écrit qu'on avait sous les yeux. M. Zeller cite à l'appui de cette opinion un passage d'Athénée qui raconte, d'après Aristoxène dans sa Vie d'Archytas, que Polycarpe, un ami de Denys, serait venu en ambassade à Tarente, et aurait profité de ce voyage pour fréquenter Archytas et plaider un jour devant lui la cause de la volupté[1]. Le savant historien en conclut que la citation de Cicéron, réponse évidente d'Archytas, devait faire partie de l'ouvrage d'Aristoxène, et que c'est là qu'a dû la prendre le philosophe romain. Mais s'il a raison sur ce point, il me semble qu'il va trop loin en admettant qu'à son tour Aristoxène avait sous les yeux un ouvrage écrit d'Archytas. Pour qui connaît les procédés de l'École pythagoricienne, on peut très-bien admettre une leçon transmise et conservée de vive voix depuis Archytas jusqu'à Aristoxène.

Il n'en est pas ainsi de trois autres citations, l'une de Théon *sur l'Unité et la Monade*[2], et deux de Syrianus; l'une de ces deux dernières porte également sur l'Unité et la Monade[3]; l'autre contient une définition

1. Athen., XII, 465.
2. *Arithm.*, p. 27. Hartenst., fr. 3, p. 13.
3. *In Met.*, XII, 8. Hartenst., fr. 3, p. 13. Syrianus y distingue les anciens pythagoriciens des nouveaux.

profonde de Dieu, qui jette un grand jour sur la doctrine; car il l'appelle la Cause avant la cause, et comme qui dirait: l'un avant l'un, le nombre avant le nombre[1]. Il paraît certain que ces citations se rapportent à des travaux écrits, mais on ne peut deviner quels ils sont, ni s'ils font ou non partie de ceux dont nous avons conservé les titres ou les fragments. Nous sommes dans le même embarras au sujet d'un ouvrage dont Claudien Mamert parle en ces termes élogieux : « Archytas Tarentinus, idemque Pythagoricus *in eo opere* quod magnificum *de rerum natura* prodidit, post multam de numeris utilissimam (*ou* subtilissimam) disputationem, Anima, inquit, etc...[2] » Il paraît évident que Claudien Mamert qui trouve l'ouvrage d'Archytas admirable, qui en donne le sujet et peut-être le titre, qui le cite textuellement, l'avait écrit sous les yeux. Quel était cet ouvrage ? Hartenstein suppose que c'est celui qui a pour titre περὶ τοῦ παντός et qu'il croit identique au περὶ τοῦ ὄντος de Stobée. Zeller objecte que ce dernier ouvrage était une exposition des catégories logiques où l'on ne voit guère la place d'une philosophie de la Nature. Sans résoudre la question, il croit que c'est à ce livre, quel qu'en ait pu être le titre, qu'appartiennent la définition de l'âme rapportée par Jean Lydus[3], et sa division en facultés rapportée par Stobée[4].

1. Il faut, pour l'attribuer à Archytas, admettre la restitution de M. Boeckh (*Philol.*, 149), qui n'en connaissait que le texte latin. Brandis (*De perd. lib.*, p. 36), Hartenstein (fr. 2, p. 12) ont donné le texte grec.

2. *De stat. anim.*, II, 7.

3. *De mensib.*, c. VI, p. 21. Hartenst., p. 17.

4. *Ecl.*, I, p. 878.

Fabricius attribue à Archytas, nous l'avons vu, un traité *sur les Flûtes* cité par Athénée[1]. Hartenstein et Gruppe ne veulent pas que ce soit le philosophe qui ait écrit un pareil livre, et pensent que c'est un musicien qui portait le même nom, et que mentionne Diogène de Laërte[2]. Mais je ne vois aucune raison à ces scrupules. Les pythagoriciens s'occupaient beaucoup de musique, et malgré leur prédilection pour la lyre, ils ne négligeaient pas la flûte. Athénée signale parmi les auteurs d'écrits sur l'Aulétique, Euphranor, Philolaüs et Archytas[3]. Ce dernier, qui dans la grande querelle des musiciens de l'antiquité, avait naturellement pris parti pour les Harmoniciens[4], était auteur d'un traité d'harmonie; c'est lui qui avait donné à la proportion harmonique le nom qu'elle a conservé[5]; enfin toute l'antiquité[6] atteste qu'il s'était beaucoup occupé de cet art éminemment pythagoricien; rien ne s'oppose donc à le considérer comme l'auteur du Περὶ αὐλῶν.

Diogène[7] cite le commencement d'un ouvrage de mécanique d'Archytas que nomme également Vitruve[8]. Fabricius veut que l'auteur soit un architecte du même nom. Archytas, général habile, et savant géomètre pour-

1. Athen., IV, 184.
2. D. L., VIII, 82. Athen., XIII, 600 f. Hesych, v. Ἀρχύτας.
3. *Ptolem. Harm.*, I, XIII, p. 31. Porph., *In Ptolem.*, p. 313. Boèce, *De Mus.*, V, 16.
4. Nicom., *Inst. arithm.*, I, III, p. 30. Ast.
5. Iambl., *In Nic. Inst. ar.*, p. 141, 159, 163.
6. Arist., *Polit.*, VIII, 6. Suid., v. Ἀρχ. Vitruve, I, 1. Quintil., *Inst. Or.*, I, X, 7. Plut., *de Mus.*, p. 1146.
7. VIII, 89.
8. L. VIII, *Præf.*

rait cependant bien avoir eu quelque connaissance de la mécanique.

Varron[1] et Columelle[2] connaissent des ouvrages sur l'agriculture d'un Archytas qu'ils disent tous deux être le philosophe pythagoricien.

Diogène, se fondant sur Aristoxène, auteur d'une biographie d'Archytas[3], croit qu'il s'agit d'un quatrième écrivain du même nom. C'est une autorité respectable assurément, comme celle de Démétrius de Magnésie *sur les Auteurs Homonymes*, dont se sert fréquemment Diogène quoiqu'il ne le cite pas ici. Mais les témoignages de Varron et de Columelle ont aussi leur valeur, d'autant plus que l'agriculture et les arts mécaniques étaient loin d'être négligés par une École qui s'occupait par système de tout ce qui intéressait la vie pratique[4]. Athénée[5], parmi les auteurs qui ont écrit des Ὀψαρτυτικά, nomme sans aucune désignation Archytas : Iamblique[6] croît que c'est le nôtre, se fondant sur ce que la manière de préparer les aliments n'était pas sans rapport à l'hygiène, c'est-à-dire à la médecine. Hartenstein croit qu'il s'agit

1. *De Re R.*, I, I, 8.
2. *De Re R.*, I, I, 7.
3. Athen., XII, 545.
4. Val. Max., IV, 1 : « Tarentinus Archytas, dum se Pythagoræ præceptis Metaponti penitus immergit, magno labore longoque tempore *solidum opus doctrinæ complexus*, postquam in patriam revertitur, ac rura revisere cœpit, animadvertit negligentia villici corrupta. » Iambl. (*V. P.*, 197) reproduit cette anecdote, et cite Spinthare pour garant. Aristote (*Pol.*, VIII, 6) attribue à Archytas l'invention d'une crécelle pour amuser les enfants. Sur les connaissances mathématiques et mécaniques d'Archytas, voir Diog. L., VIII, 83, 86 ; Plut., *V. Marc.*, 14 ; *Quæst. Symp.*, VIII, 2 ; Aul.-Gell., *N. Att.*, X, 12, 10 ; Procl., *in Eucl.*, p. 119.
5. XII, 516.
6. *V. P.*, 244.

d'Archytas le Gourmand, mentionné ailleurs par Athénée[1], ou peut-être de l'auteur des Traités sur l'agriculture.

Quels sont parmi tous ces ouvrages ceux qu'on peut regarder comme authentiques, et dont on peut se servir dans une exposition de la philosophie pythagoricienne? Pour ceux dont nous n'avons que les titres, la discussion manque de fondement, et au moins pour notre objet d'utilité et de but.

D'abord il est certain qu'Archytas a écrit : nous avons pu nous en assurer par les références d'Aristote qui lui fait l'honneur de le nommer plusieurs fois[2], honneur qu'il n'a fait à aucun autre pythagoricien[3]. Mais a-t-il écrit tous ceux que la tradition lui donne, et qui circulaient dans l'antiquité sous son nom? Gruppe prend un parti extrême, il les rejette tous : il va plus loin, il rejette en bloc non-seulement les fragments des écrits d'Archytas, mais tous les fragments pythagoriciens à l'exception de ceux de Philolaüs, et il les attribue tous sans distinction ni réserve à un même écrivain, qui les a fabriqués pour les besoins d'un système, à un juif alexandrin, d'ailleurs absolument inconnu, mais qui voulait soutenir les doctrines de Philon, dont il était imbu, par des autorités respectables.

Il résulterait de cette opinion qu'Archytas n'aurait rien écrit. C'est aller vite et bien loin : M. Gruppe croit pouvoir prouver son sentiment par les raisons suivantes :

1. I, 5. Suid., v. Τιμαχιδάς et Ὀψοφαγία. Plut., *De vit. occult.*, 2.
2. *Probl.*, XVI, 9; *Met.*, VIII, 2; *Rhet.*, III, 11; *Polit.*, VIII, 6.
3. Pythagore, Philolaüs, Eurytus, Alcméon ne sont désignés par leur nom qu'une seule fois.

I. L'insignifiance des fragments : il ne sera pas nécessaire de réfuter un pareil argument qui ne repose sur rien ; un fragment parfaitement authentique peut être parfaitement insignifiant.

II. L'analogie des doctrines avec celle de Platon et même d'Aristote. Ainsi Aristote déclare (*Met.*, I, 6) que Platon a mis les Idées à la place des Nombres : donc partout où il sera question des Idées, dans un fragment, on est certain qu'il n'est pas d'origine pythagoricienne. Pythagore a confondu, c'est encore Aristote qui nous l'apprend, la catégorie de la substance et celle de la qualité : donc partout où cette distinction se révèle, il y a apocryphie certaine. Enfin Aristote est le premier qui ait fondé la morale sur le bonheur, et défini le bien : ce qui est en soi et par soi désirable : donc partout où nous rencontrerons ces définitions, nous ne pouvons admettre l'authenticité du document.

III. L'opposition des théories du prétendu Archytas avec celle de Philolaüs : dans ce dernier, parfaitement d'accord avec Aristote, on ne rencontre ni philosophèmes logiques, ni une éthique systématique, mais une philosophie de la nature, et une morale fondée sur les nombres. Dans Archytas, on ne trouve ni feu central, ni ordre des planètes, ni l'Antiterre, ni nombres harmoniques, ni Gnomon, ni angles attribués aux dieux ; au lieu de ce polythéisme, un monothéisme abstrait.

IV. Enfin Archytas est antérieur à Philolaüs dont il a été le maître : or, Diogène nous apprend que jusqu'à Philolaüs on ne pouvait rien connaître de la doctrine pythagoricienne[1] : ce qui équivaut à dire qu'avant Philo-

1. Diog. L., VIII, 15 : Οὐκ ἦν τι γνῶναι Πυθαγορικὸν δόγμα.

laüs aucun pythagoricien n'a rien écrit : donc Archytas n'a pas écrit.

Je reprends ces arguments dans l'ordre inverse. A quelle époque a vécu Archytas ? Cicéron dit, il est vrai[1] : « *Philolaüm Archytas instituit* », et Diogène de Laërte dans ses biographies le place avant Philolaüs, comme le font ensuite Théon de Smyrne, Syrianus et Théophylacte Simokatta. Mais quant à Diogène, il ne s'agit que de l'ordre dans lequel il place les auteurs : et qui peut assurer que dans un écrivain qui a si peu de méthode, cet ordre a une valeur chronologique d'une précision rigoureuse ? Pour Cicéron, Orelli, d'après un Mss. de Wolfenbüttel, change la leçon et lit : « *Philolaüs Archytam instituit* », et quand bien même on n'aurait pas l'autorité de ce manuscrit, ne pourrait-on croire à une erreur de Cicéron, quand on se trouve en face de témoignages certains et contraires ?

Philolaüs vivait antérieurement à Platon, c'est un contemporain de Démocrite[2] et de Socrate : car nous savons par Platon qu'avant d'entendre son maître, Cébès l'avait entendu à Thèbes, où il a dû rester longtemps[3] ; l'on ne sait même pas s'il est revenu plus tard en Italie[4]. Sa vie est donc placée entre les Olympiades 70 et 95, c'est-à-dire entre 500 et 400 av. J. C. Archytas au contraire est un contemporain peut-être un peu plus âgé

1. *De Orat.*, III, 34.
2. Apollodore de Cyzique se sert du mot συγγεγονέναι. Diog. L., IX, 38.
3. *Phæd.*, p. 61 d : Ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο.
4. Diogène est le seul qui nous dise (III, 6) que Platon l'a entendu en Italie.

de Platon : ce qui est attesté par les témoignages[1] les plus autorisés qui les mettent en rapport personnel l'un avec l'autre ; on peut placer sa vie entre les Olympiades 95 et 104, c'est-à-dire entre les années 400 et 365 : il n'a donc pu être le maître de Philolaüs[2] dont il a pu être, et par conséquent dont il a été le disciple.

Quant à l'opposition des doctrines d'Archytas avec celles de Philolaüs et à leur analogie avec celles de Platon et d'Aristote, c'est un argument qui n'est susceptible ni d'une démonstration ni d'une réfutation générales : c'est une question de fait, qui doit être discutée pour chaque fragment, du moins pour chaque fragment contesté ; je me borne seulement ici à rappeler que l'École pythagoricienne a vécu jusqu'au temps d'Aristote, qu'Archytas et Eudoxe ont été intimement liés avec Platon, et ont dû l'être avec quelques-uns de ses disciples, qu'il est certain que du vivant de Platon, Aristote avait déjà essayé de faire un schisme dans l'Académie, c'est-à-dire assurément qu'il avait déjà adopté sur quelques points des opinions personnelles et propres. Il n'y a donc rien d'étonnant qu'on retrouve dans les opinions d'Archytas ni quelques idées ni quelques expressions qui appartiennent soit au Platonisme soit au Lycée : cela prouve

1. Cicéron (*de Finib.*, V, 29) fait venir Platon à Tarente, pour y voir Archytas, avec lequel il nous le montre dans des relations d'amitié intime (*Rep.*, I, 10) : « Cum Archyta Tarentino multum fuisse. » Dans ce même voyage, Cicéron nous dit que Platon acheta les livres de Philolaüs : d'où l'on conclut avec raison que Philolaüs était mort. Cf. Plut., *Dion.*, c. XVIII, XX la VIIe Lettre de Platon ; Iambl., *V. P.*, 127, qui dit que l'amitié de Platon et d'Archytas était proverbiale, comme celle de Phinthias et de Damon.

2. La démonstration de M. Boeckh sur ce point est péremptoire.

seulement que les écoles rivales ont été influencées les unes par les autres, et nullement que les fragments où cette influence se révèle, sont dépourvus d'authenticité : ajoutons enfin que quelques-unes de ces expressions peuvent être mises sur le compte de ceux qui ont rédigé les fragments; en effet, les écrivains qui souvent citent de mémoire, abrégent, résument, font des extraits, enfin ne sont pas de simples copistes qui reproduisent un texte littéral. Involontairement même ils mêlent leur propre manière de sentir, de comprendre, d'exprimer les choses aux doctrines qu'ils citent avec plus ou moins de fidélité ou de négligence. Il ne suffit donc pas, pour démontrer l'inauthenticité des fragments de prouver qu'ils contiennent des éléments étrangers, il faut prouver que ces éléments renversent les doctrines pythagoriciennes, et c'est une démonstration qu'on n'a même pas tentée. On se borne en général à soutenir que les fragments d'Archytas contiennent les doctrines des nouveaux pythagoriciens, et non celles des anciens.

Maintenant on ne peut cependant pas considérer les témoignages comme s'ils n'existaient pas. Attribuer à un juif alexandrin, inventé pour la circonstance, des ouvrages que des écrivains nombreux considèrent comme pythagoriciens, est une témérité assez malheureuse. D'abord les fragments sont assez nombreux, et de doctrine, de style, de ton assez divers, pour qu'il soit hasardeux de les croire d'une seule main : en outre, il y en a, le fragment d'Onatas par exemple[1] contre l'hypothèse d'un Dieu unique, qu'il est impossible de croire d'un juif, même alexandrin.

1. Stob,, *Ecl.*, I, 96.

D'autre part le recueil des écrits pythagoriciens a été fait pour le roi Juba[1]. Il a été connu de Chamæléon[2], de Philon[3], de Valère Maxime, qui prétend qu'Archytas avait embrassé la philosophie pythagoricienne dans un corps complet de doctrine, dont la composition lui avait coûté beaucoup de peine et de temps[4]. Enfin ce qui est plus grave encore, Athénée, Porphyre, Iamblique, qui attribuent des écrits à Archytas, se fondent sur les biographies d'Aristoxène qui était presque, et dont le père, Spinthare, était certainement son contemporain. Aristote avait laissé sur Archytas et sa philosophie des mémoires spéciaux dont les catalogues de Diogène[5] et de la Vie anonyme d'Aristote[6] nous font connaître les titres :

1° *De la philosophie d'Archytas*, 3 livres ;

2° Les *opinions empruntées au Timée et aux livres d'Archytas*, τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων[7] : sans doute un extrait ou un résumé, en 1 livre ;

3° *Des Pythagoriciens*, 1 livre.

Pour lui consacrer des études spéciales, assurément il fallait qu'Aristote eût sous les yeux des documents écrits et authentiques. Porphyre se prononce ouvertement en faveur de cette authenticité, déjà contestée de son temps[8], et qui est indirectement appuyée par les éloges

1. David, *in Arist. Categ.*, 28, 1.
2. Athen., XIII, 600 f.
3. *De ætern. mund.*, p. 489.
4. IV, 1.
5. Diog. L., V, 25.
6. Éd. Did., p. 13.
7. Damascius (*Creuzer Melet.*, t. I, p. 105) les cite sous le titre : Τὰ Ἀρχύτεια.
8. *In Ptolem. Harm.*, p. 226 : Παρακείσθω δὲ καὶ νῦν τὰ Ἀρχύτου

de Grégoire de Corinthe qui, fort de l'opinion de J. Philopon et du grammairien Tryphon, considère Archytas et Théocrite comme les modèles du dialecte dorien[1].

Il est vrai que Gruppe nie l'exactitude des catalogues, que Brandis cependant attribue non sans raison aux critiques Alexandrins antérieurs à Andronicus de Rhodes, et par suite il nie l'authenticité des ouvrages sur Archytas, que ces catalogues donnent à Aristote. Il fonde son opinion sur deux arguments.

1. Damascius donne des τὰ Ἀρχύτεια d'Aristote l'extrait suivant : Aristote dans ses Ἀρχύτεια nous apprend que Pythagore appelait la matière ἄλλο : or, d'une part cela n'est pas conforme à ce que nous dit ailleurs Aristote, de l'autre ce renseignement a une similitude suspecte avec les *Placita* de Plutarque[2].

2. L'ouvrage d'Aristote porte comme second titre τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου : or ce Timée de Locres, auteur du prétendu traité *de la nature de l'Ame*, est un écrivain fictif dont le nom accolé à celui d'Archytas ôte toute valeur historique à la notice des catalogues.

Mais on peut répondre que l'opposition entre les différents renseignements d'Aristote sur la conception pythagoricienne de la matière est tout à fait imaginaire : en effet dans la *Métaphysique*, Aristote expose les diffé-

τοῦ Πυθαγορείου, οὗ μάλιστα καὶ γνήσια λέγεται εἶναι τὰ συγγράμματα. Outre Porphyre, Théon de Smyrne et Nicomaque se servent sans scrupule des écrits d'Archytas. Ritter croit authentique ce qu'ils en citent, et rejette avec Trendelenburg les fragments conservés par Stobée. Ritter, *Gesch. d. Pyth. Phil*, p. 69. Trendelenburg, *de Aristot. Categ.*, Berlin, 1833, p. 21.

1. *De dialect. ling. græc.*, p. 6.

2. I, 8 et I, 9.

rentes manières dont les pythagoriciens expliquaient la matière : les uns l'appelaient l'inégal, τὸ ἄνισον ; les autres la pluralité, τὸ πλῆθος; les autres enfin l'appelaient le différent et l'autre, τὸ ἕτερον et τὸ ἄλλο[1] : et quant à l'analogie de l'extrait de Damascius avec les *Placita*, qu'a-t-elle d'étonnant si Plutarque a pris la définition dans l'ouvrage d'Aristote que cite Damascius.

Venons à l'argument tiré du second titre : rien ne donne à la critique le droit de supposer qu'il s'agit du faux Timée, auteur inventé du traité *de la Nature* : pourquoi ne serait-ce pas le *Timée* de Platon ? et j'ajoute ici que le rapprochement du nom d'Archytas autorise la conjecture qu'Aristote montrait dans ce traité les analogies de doctrine des deux philosophes, et par conséquent les rapports mutuels et les influences réciproques des deux écoles.

Archytas, tout en étant pythagoricien, semble en effet avoir cherché à concilier le platonisme avec les doctrines de sa secte. Ératosthène le compte comme un disciple de Platon[2]. L'auteur du discours Érotique attribué à Démosthène constate qu'il s'était adonné à la philosophie de son ami, et même que c'est à partir de ce moment qu'il jouit à Tarente de cette considération si marquée et si durable qui le fit six ou sept fois stratége[3]. Ni

1. *Met.*, XIV, 1. La scholie d'Alexandre ne fait que reproduire le texte : Ἄλλοι δὲ τῶν Πυθαγορείων τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἄλλο ὡς μίαν φύσιν, ὑλικὴν δὲ, πρὸς τὸ ἓν εἶδος ἀντιθέασιν.

2. *Ap. Eustoc. in Archim. de Sphær. et Cyl.*, II, II, p. 144.

3. Diog. L., VIII, 79. Élien, *H. V.*, VII, 14. Strab., VI, p. 280. C'était un homme d'une chasteté exemplaire, aimable, doux, bon jusqu'à jouer avec les enfants de ses esclaves, et il faisait de l'amitié un tel cas qu'il disait ce mot admirable, rapporté par Cicéron : « Si quis in

Aristote, ni Théophraste, ni Eudème ni aucun des écrivains antérieurs à Cicéron ne le qualifient de pythagoricien : ce qui ne veut pas dire qu'il n'appartient pas à cette école, mais qu'il ne lui appartient pas exclusivement, et qu'il y a marqué une tendance originale. C'est ce qu'on peut conclure également de ces deux faits : 1° qu'Aristote lui consacre des études spéciales où il le rapproche de Platon ; 2° qu'Aristoxène, qui avait réuni sous un seul titre la Vie de Pythagore et celles de ses disciples [1], avait écrit une biographie distincte d'Archytas [2], comme il l'avait fait pour Socrate et Platon. Un fragment de cette biographie nous le montre tenant pour ainsi dire une école séparée [3], et les principaux de ses disciples Eudoxe de Cnide, Polyarque d'Athènes, Archédème, Pontius le Samnite, sont en même temps désignés comme disciples de Platon [4].

Donc il est très-téméraire de soutenir qu'Archytas n'a rien écrit, et que les idées et expressions platoniciennes que renferment ses fragments suffisent pour en renverser l'authenticité. On ne peut juger cette question que par un examen critique de détail.

On peut rapporter à quelques chefs principaux les fragments d'Archytas.

Les six fragments métaphysiques forment le 1er chapitre

cœlum ascendisset, naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore, quæ jucundissima fuisset, si aliquem cui narraret habuisset. » Cic., *de Amic.*, 13; Élien, *H. V.*, XII, 15; Iambl., *V. P.*, c. XXXI.

1. Diog. L., I, 118.
2. Athen., XII, 545.
3. Athen., l. l. : Συμπεριπατεῖν τοῖς περὶ τὸν Ἀρχύταν.
4. Athen. l. l. Diog. L., VIII, 86. Plut., *Dion.*, 18. Plat., *Ep.*, VII, 339; IX, 357. Cic., *de Senect.*, 12.

pitre de la collection d'Hartenstein. Le mélange des idées et des termes platoniciens n'est pas une raison pour moi d'en nier l'authenticité. Les fragments 1, 2, 3, roulent sur les principes et en établissent trois : la matière, la forme et le principe du mouvement qui unit la forme à la matière : ce principe, supérieur à l'intelligence même, s'appelle Dieu, la Monade, l'Un, la Cause avant la cause. On les suspecte, moins à cause du fond qu'à cause du langage ; on y trouve en effet les mots ὕλη, τὸ τόδε τι εἶναι, εἶδος, τὸ καθόλου, qui semblent attester la connaissance et la pratique d'une langue philosophique qui n'a été créée que par Platon et par Aristote. C'est surtout le τόδε τι εἶναι qu'on ne peut guère attribuer à un pythagoricien; mais comme la doctrine ne s'éloigne pas de celle de Philolaüs, ce que prouve le fragment 2, j'inclinerais à admettre que l'auteur des extraits, en résumant l'opinion d'Archytas, l'a exprimée en des termes qui n'appartiennent point à son auteur, et l'a inclinée sous un jour et sous des formes peu fidèles. Le dualisme y est plus tranché que chez les pythagoriciens qui, tout en distinguant la matière et la forme, car du nombre est évidemment un élément formel [1], faisaient le nombre, l'essence inséparable des choses, et même posaient un nombre étendu et corporel.

Les fragments 4 et 5 contiennent presque littéralement l'analyse psychologique des facultés de l'entendement telle que l'a donnée Platon. La détermination des κριτήρια de la connaissance, la division de l'intelligence en quatre

1. Aristote déclare en effet qu'entre les nombres de Pythagore et es Idées de Platon il n'y a que le nom de changé : τοὔνομα μετάλλακτον.

facultés : la pensée, Νόησις, la science, l'opinion, la sensation ; la division des facultés de l'âme en raison, courage, θύμος, et désir, les expressions platoniciennes de ἁ διαλεκτικά, les termes aristotéliques de τὸ καθόλου, τὸ τί ἐστί semblent en effet étrangers par leur précision à la langue des pythagoriciens ; et si les fragments sont d'Archytas, ils attestent que ce philosophe avait connu et admis presque complétement sur la psychologie les opinions de Platon.

Cependant il ne faudrait pas aller trop loin dans cette voie ; car nous savons par Aristote que déjà les pythagoriciens avaient adopté une division et une classification des facultés de l'âme et de l'intelligence assez semblables à celle de Platon [1].

II. Hartenstein a placé en second lieu les fragments physiques et mathématiques qui peuvent être considérés comme authentiques. Il y en a dix, du 7e au 17e de sa collection.

III. Son troisième chapitre comprend les neuf fragments qui concernent la morale, du n° 17 au 27 exclusivement.

On y retrouve l'influence manifeste des doctrines platoniciennes et des théories d'Aristote.

Enfin dans une IVe partie Hartenstein a réuni les fragments logiques qui sont de tous les plus suspects.

Mais, je l'ai déjà dit, on ne peut et on ne doit pas juger d'ensemble la question d'authenticité. C'est par un examen de détail, c'est par la critique des fragments

1. Arist., *de Anim.*, I, 2, et Philopon., p. 2.

pris un à un qu'on se formera une opinion précise, claire et fondée. J'ai cru donc utile et même nécessaire de joindre à ce mémoire une traduction des fragments d'Archytas, et de l'acccompagner des observations critiques relatives à chacun d'eux. C'est le même travail que j'ai entrepris pour Philolaüs, quoique la monographie de M. Boeckh laisse peu de chose à faire à la critique, et c'est par là que je vais commencer.

CHAPITRE TROISIÈME

LES FRAGMENTS DE PHILOLAÜS

Les renseignements qui nous restent sur la vie de Philolaüs sont aussi incomplets que peu sûrs. Il est certain néanmoins qu'il appartenait à l'École d'Italie ; si l'on en croit Iamblique, il avait entendu, jeune encore, Pythagore déjà parvenu à la vieillesse [1]. Il était de Tarente, d'après les uns [2], de Crotone d'après les autres [3], où il aurait joué un grand rôle politique, qui aurait eu pour lui une issue funeste. Nommé stratége de sa ville natale [4], c'est-à-dire magistrat suprême, revêtu du pouvoir politique et du pouvoir militaire, il aurait été soupçonné d'aspirer à fonder un pouvoir monarchique, ou une tyrannie, comme disent les Grecs, et sur cette accusation vraie ou fausse il aurait été mis à mort par ses concitoyens indignés [5]. Ce récit se concilie mal avec celui de Plutarque : à la suite des troubles politiques

1. Iambl., *V. P.*, 104 : συγχρονίσαντες τῷ Πυθαγόρᾳ πρεσβύτῃ νέοι.
2. Iambl., *V. P.*, 265.
3. Diog. L., VIII, 84.
4. Synesius, *De dono Astrolab.*, p. 307.
5. Diog. L., VIII, 84.

qu'excitèrent les tentatives des sociétés pythagoriciennes pour établir dans les villes de l'Italie méridionale des gouvernements aristocratiques, Philolaüs réfugié à Métaponte, et cerné, avec plusieurs membres de l'Ordre, dans la maison de l'un d'entre eux, échappa seul avec Lysis, au massacre de ses compagnons. Il se sauva en Lucanie [1], peut-être à Héraclée, où Iamblique nous le montre avec Clinias, chef de l'École, comme Théoridès et Eurytus l'étaient à Métaponte, et Archytas à Tarente [2]. De là nous le voyons à Thèbes, où il a fixé son séjour et où il donne des leçons soit publiques, soit privées, auxquelles assistent Gorgias [3] et Cébès [4].

Pour admettre le récit de Diogène, il faudrait donc supposer que, revenu dans son pays [5], et malgré la violence de la persécution dont il avait failli être la victime, il s'occupa encore de politique active, et persévéra dans l'accomplissement de ses anciens desseins. Cela ne serait pas en opposition avec les faits attestés par Polybe [6]. Les Achéens affligés de voir leurs colonies d'Italie, naguère si florissantes, ruinées par la guerre et les discordes civiles, s'entremirent pour rétablir l'union et réconcilier les partis qui se déchiraient dans chaque cité, et ils eurent le bonheur de réussir. Toutes les villes grecques de l'Italie méridionale acceptèrent les institutions

1. Plut., *De gen. Socr.*, c. XXIII.
2. Iambl., *V. P.*, 265.
3. Plut., *De gen. Socr.*, c. III.
4. Plat., *Phæd.*, 61 d.
5. Son retour en Italie semble confirmé d'ailleurs par d'autres indications. Cébès dit dans Platon (*Phæd.*, 62 a) : Ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο. Il avait donc cessé d'habiter Thèbes à ce moment.
6. Polyb., II, 39.

et les lois, en un mot la forme du gouvernement de la mère patrie, qui était fondé sur la liberté et l'égalité. Une des conditions de cet accord fut le retour des exilés. Les pythagoriciens et Philolaüs purent donc rentrer en Italie; mais l'Ordre pythagorique en tant que société politique fut à jamais détruit. Cependant comme les individus retrouvèrent leurs droits de citoyens, qu'ils purent se mêler au gouvernement, aspirer aux grandes magistratures, comme on le voit par l'exemple d'Archytas, il n'est pas impossible que Philolaüs ait conquis une grande influence à Crotone, et que, malgré la dure leçon des événements, qui, à ce qu'il paraît, ne corrigent jamais personne, il ait cherché à en abuser.

Quoi qu'il en soit, il est probable qu'il n'est pas mort dans l'exil. Nous savons par Platon même, qu'au moment où a lieu l'entretien du *Phédon*, c'est-à-dire en 399 avant J. C., Philolaüs avait cessé d'habiter Thèbes : son départ devait même être très-antérieur à la mort de Socrate. Est-il rentré dans son pays? C'est ce que Diogène affirme; mais il résulte d'un passage d'Iamblique, qui d'ailleurs lui donne Tarente et non Crotone pour patrie, qu'il est mort à Métaponte : ce qui contredit l'hypothèse qu'il ait été victime de ses projets et de ses tentatives de réaction aristocratique. En effet Eurytus, qui était le chef de l'école pythagoricienne de Métaponte, reçut un jour d'un berger la confidence qu'en passant auprès du tombeau de Philolaüs il en avait entendu sortir une voix qui chantait [1]. S'il y a quelque chose d'historique à tirer de ce récit merveil-

1. Iambl., 139, 148.

leux, c'est que Philolaüs aurait terminé sa vie à Métaponte.

Si nous ignorons les faits qui l'ont remplie, nous ne sommes pas mieux renseignés sur le temps précis où il faut la placer. Platon nous le présente comme un contemporain de Socrate[1] ou du moins de Cébès, et Diogène comme un contemporain de Démocrite[2]. Si l'on admet, avec ce biographe, que Platon l'ait vu et entendu à son voyage en Italie[3], que ce soit de Philolaüs même qu'il ait acheté ou reçu, directement où par l'intermédiaire de Dion[4], les trois fameux livres pythagoriciens, il faut renoncer à en faire un disciple immédiat de Pythagore, mort vers 497 ou, au plus tard, en 487, et, au contraire, si l'on en veut faire un contemporain de Pythagore, il est impossible que Platon et difficile même que Cébès l'aient entendu. Il sera même impossible qu'il ait été en rapports personnels avec Archytas, intime ami de Platon. Entre ces deux assertions contradictoires, il vaut assurément mieux croire au témoignage de Platon qu'à celui d'Iamblique, et le considérer alors comme un contemporain de Socrate et de Démocrite, qui n'a pu entendre Pythagore.

Le fait le plus important que l'histoire relève dans la vie de ce philosophe, c'est d'avoir le premier violé le secret de la société pythagoricienne en publiant un ouvrage *sur la Nature*[5]; car il semble vraisemblable, par

1. Socrate né en 469; Démocrite entre 470 et 460.
2. Diog. L., IX, 38.
3. Diog. L., III, 6. Ce voyage est de l'an 389.
4. Diog. L., VIII, 84; III, 9. Iambl., *V. P.*, 199.
5. Ce reproche s'adresse également à Hippase, qui aurait publié le premier, dans un traité de mathématiques, quelques principes de la

l'unanimité des traditions, que l'enseignement pythagoricien était surtout oral, et que les ouvrages écrits n'étaient communiqués qu'aux membres ou aux adhérents de l'Ordre [1]. Mais, d'une part, les témoins ne s'accordent pas à dire que ce fut Philolaüs lui-même qui les communiqua ou les vendit; de l'autre, en les mettant entre les mains de Dion et en celles de Platon, il pouvait les croire dans les mains de vrais pythagoriciens, et, au moins, en ce qui concerne ce dernier, il ne se serait guère trompé.

L'authenticité des fragments que semblait avoir mise hors de doute l'étude de M. Boeckh, a été attaquée [2], mais par des raisons trop négatives et qui auraient une portée universelle si on les acceptait. Ainsi de ce que Cicéron et Démétrius de Magnésie, son contemporain, sont les premiers qui mentionnent expressément les livres écrits de Philolaüs, « Philolai commentarios [3] », de ce que Platon ne cite pas l'ouvrage de Philolaüs, d'où il

philosophie pythagoricienne. Iambl., Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς. Villois., *Anecd. Græc.*, t. II, p. 216. Mais Démétrius, cité par Diogène de L. (VIII, 84), soutient au contraire que ce mathématicien n'avait rien écrit. Dans un autre ouvrage, Iamblique (*V. P.*, 75-78) reproduit une lettre de Lysis où il reproche à Hipparque de s'être laissé corrompre aux délices de la Sicile et d'avoir philosophé publiquement. A la suite de ces faits, Hipparque aurait été excommunié, et on lui aurait élevé un tombeau, comme s'il était mort pour ses anciens amis (Clem., *Strom.*, V, p. 574). Mais la lettre, évidemment fabriquée, de Lysis n'a aucun caractère ni aucune valeur historique.

1. Diog. L., VIII, 15 et 84. Iambl., *V. P.*, 199.

2. *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaüs* Schaarschmidt. Bonn, 1864. Ce critique hardi nie également l'authenticité des *Dialogues* de Platon, tels que le *Sophiste* et le *Politique*.

3. *De Rep.*, I, 10. Diog. L., VIII, c. 85. Démétrius fleurit vers l'an 53 avant J. C.

tiré les théories pythagoriciennes auxquelles il fait allusion[1], comment conclure qu'il n'a rien écrit? Sans doute, dans le *Phédon*, à propos du suicide interdit par Philolaüs et d'autres, Cébès répond à Socrate qu'il ne lui avait jamais rien entendu dire de clair sur ce sujet, οὐδὲν σαφὲς ἀκηκόαμεν, et il est clair que Cébès fait allusion ici à des conversations, à des entretiens, à des leçons orales, et non à des livres écrits par le maître pythagoricien. Il est vrai encore que la formule : ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμέν[2], n'est pas rapportée par Platon comme extraite d'un ouvrage de Philolaüs, mais empruntée à l'enseignement des mystères : ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος, quoiqu'il importe de se rappeler ici que les pythagoriciens avaient aussi leurs mystères. Enfin, il est accordé que la maxime : La vie est une mort et le corps un tombeau, citée par Théodoret comme tirée d'un écrit de Philolaüs[3], est présentée par Platon d'une manière beaucoup plus vague : « J'ai entendu certain sage, ἤκουσα τοῦ τῶν σοφῶν, » dit Socrate[4], et ce sage auquel il attribue quelques autres jeux de mots sur l'âme, est désigné vaguement par des épithètes : κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός. M. Schaarschmidt ne veut pas admettre que cet homme habile, Sicilien ou Italien, soit de l'École pythagoricienne, par les raisons suivantes : c'est que Socrate rapporte la chose comme lui ayant été dite de vive voix, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, et que Socrate n'a jamais été en

1. *Gorg.*, p. 493 a. *Phæd.*, 61 d.
2. *Phæd.*, p. 62, 8.
3. *Græc. Affect. Curat.*, éd. Schulz, t. IV, p. 821. S. Clém. (*Strom.*, p. 434) la donne à Pythagore.
4. *Gorg.*, 493 a.

rapport personnel avec un pythagoricien[1]; de plus, ce personnage est présenté comme jouant avec la mythologie, μυθολογῶν, ce qui ne s'accorde guère avec la gravité religieuse des doctrines de l'École italique; enfin, la doctrine contenue dans ces formules est contraire à la migration des âmes, qui en suppose la vie éternelle et qui ne permet pas d'appeler du nom de tombeau le corps où elle se manifeste, ni du nom de mort une de ses manifestations successives, une des formes périssables, sans doute, mais nécessaires et éternellement reproduites de la vie.

Il est certain que la doctrine qui considère la vie réelle comme un supplice, l'incorporation de l'âme comme un châtiment, qui élève ainsi les regards de l'homme et lui arrache comme un soupir d'espérance vers un monde supérieur, vers une vie absolument supra-sensible, vers l'invisible au delà, il est certain que cette doctrine ne peut pas se concilier avec l'ensemble des idées pythagoriciennes; mais l'exposé de ces idées nous fera voir, au cœur même du système, une contradiction signalée déjà par Aristote, lorsqu'il dit que les principes des pythagoriciens vont plus haut et plus loin que leur doctrine. Cette contradiction n'est donc pas une raison de nier l'authenticité; il faut permettre aux philosophes et aux hommes d'être inconséquents; ce n'est souvent pour eux qu'un moyen de se corriger, et de s'arrêter sur la pente des erreurs.

1. Pour que le raisonnement fût complet, il aurait fallu prouver que Platon ne pouvait pas, dans ses Dialogues, prêter à son maître des rapports personnels qu'il n'avait pas eus réellement.

Quant aux autres arguments de M. Schaarschmidt, ils ont moins de valeur encore. Les mots de ἤκουσα, de ἔφη, ne font pas entendre assurément un ouvrage écrit de Philolaüs, mais ne l'excluent pas, quand bien même l'interlocuteur de Socrate, qu'il ne nomme pas, serait, ce que prétend le critique, un sophiste de l'école de Gorgias, disciple, comme on le sait, du pythagoricien Empédocle. Mais ce qui est certain, c'est que ces maximes et ces symboles sont désignés par Platon comme appartenant au pythagorisme, car il ajoute dans la même page : « Eh bien ! maintenant, je vais te citer une autre image empruntée à la même École que je viens de te faire connaître, ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν [1]. » Quel peut être ce gymnase où l'on aime tant le symbole, l'allégorie, l'image, et où ce goût est poussé si loin qu'il pouvait et devait paraître au bon sens ironique de Socrate un raffinement et comme un jeu mythologique ? Il faut l'aveuglement d'une opinion préconçue pour nier que ce soit l'École italique, que désignaient déjà aux esprits non prévenus les mots de : Σικελικός τις ἢ Ἰταλικός, l'analogie de ces formules avec celles du *Phédon* rapportées à Philolaüs, et enfin les témoignages qui, dans les questions d'histoire, sont pourtant bien quelque chose. Il n'est pas nécessaire de réfuter l'argument tiré par M. Schaarschmidt de la différence des théories physiques du *Timée* de Platon et de celles des fragments de Philolaüs. Qui, si ce n'est Timon le Misanthrope, a jamais cru que Platon a copié dans son ouvrage les livres de Philolaüs [2]

1 *Gorg.*, 493 d.

2. Ce n'est pas M. Boeckh, qui (*Philol.*, p. 107) avait dit : « Im Timæos keine Übereinstimmung mit der Philolaischen Ansicht zu finden. »

et a cherché dans cet audacieux plagiat la preuve de l'authenticité de ces derniers? La division des facultés de l'âme qu'on trouve dans Philolaüs n'est pas supérieure, comme on le dit, à celle de Platon; elle est plus universelle, en ce sens qu'elle enveloppe dans l'idée de l'âme des fonctions végétatives et physiologiques, telles que la ῥίζωσις et la γέννησις, que Platon ne lui attribue pas dans la *République* et le *Phèdre*, où il n'a en vue que l'âme humaine, mais qu'il n'exclut pas, et qu'il indique même dans le *Timée*. Et si Philolaüs se rapproche sur ce point d'Aristote, il n'y a guère lieu de s'en étonner, puisque le pythagorisme est au fond une physique, une théorie de la nature et de ses phénomènes. Le dualisme platonicien ne pouvait pas admettre l'animisme pythagoricien, comme devait le faire et comme l'a fait Aristote, et l'on ne peut pas dire que, si Platon eût trouvé dans Philolaüs cette classification, il l'eût certainement adoptée, et conclure de ce qu'il ne l'a pas adoptée, qu'elle ne se devait pas trouver dans le philosophe Tarentin.

L'exposition de la doctrine pythagoricienne par Aristote ne laisse pas supposer qu'il ait eu sous les yeux des ouvrages écrits; car il ne les mentionne pas, ne les cite pas, n'y fait jamais allusion, et il est très-probable qu'il ne parle que d'après des traditions orales. Il est vrai, continue M. Schaarschmidt, que cet exposé est conforme à la doctrine des fragments; mais c'est bien à tort qu'on veut trouver dans cette conformité une preuve de leur authenticité; car qui pourrait prouver que ce n'est pas

Sauf un seul point, c'est qu'il y a dans l'un comme dans l'autre une âme du monde, qui part du centre, et que néanmoins le monde en est enveloppé. Conf. fr. 11.

en prenant pour base cette exposition d'Aristote qu'ont été fabriqués, après coup, les ouvrages auxquels sont empruntés les fragments ?

En effet, qui pourrait prouver cela ? Mais, aussi, qui pourra prouver le contraire ? Quoi ! c'est sur de vagues traditions orales, que n'appuyait aucun texte, qu'Aristote aura écrit non-seulement cet exposé de la *Métaphysique*, ces renseignements si précis de la *Physique*, du Traité *du Ciel*, mais encore les trois livres *sur la philosophie d'Archytas*, le livre *sur les théories du Timée*, le livre *sur les Pythagoriciens*, le livre *contre Alcméon*[1] ? Démétrius de Magnésie, qui vivait vers 53 avant Jésus-Christ, cite le commencement du Περὶ ψυχῆς de Philolaüs[2]. Où l'a-t-il pris ? L'a-t-il inventé ou a-t-il lui-même été trompé ?

L'analogie, la ressemblance quelquefois littérale des fragments avec des passages des écrits d'Ocellus, de Modératus, de Chrysippe, inspirent à M. Schaarschmidt le soupçon que ces écrits sont tous du même temps et tous également des œuvres falsifiées, des contrefaçons hardies, qu'on a décorées du beau nom du pythagorisme pour en assurer le succès; et s'il se présente à son esprit l'objection naturelle qu'Ocellus et Modératus ont, au contraire, dû puiser aux écrits de Philolaüs ces théories qu'ils reproduisent si fidèlement parfois, il la repousse parce qu'il trouve dans tous les fragments les idées et le langage de la philosophie platoni-

1. Il est vrai qu'on peut se débarrasser de cette dernière partie de l'objection, en contestant également l'authenticité de ces écrits, et c'est ce que n'a pas manqué de faire M. Schaarschmidt.

2. Diog. L., VIII, 85.

cienne, même de l'aristotélisme, et les théories syncrétistes stériles et vides des temps postérieurs.

Ici, le terrain se dérobe à la discussion : comment empêcher M. Schaarschmidt d'appeler un syncrétisme stérile et vide, cette philosophie des fragments qu'Aristote n'a pas cependant dédaigné d'exposer dans sa *Métaphysique* et dans plusieurs ouvrages malheureusement perdus ; car M. Schaarschmidt a reconnu lui-même la conformité des doctrines philolaïques avec celles auxquelles se rapporte l'exposition critique d'Aristote.

Telles sont les réponses qu'on peut faire aux objections générales de M. Schaarschmidt; quant aux objections de détail, je me réserve de les discuter dans les notes de la traduction.

Je termine, en ajoutant seulement que le critique se donne beau jeu en prenant à la lettre l'affirmation de M. Boeckh, à savoir, que ces fragments formaient un ensemble d'idées si parfaitement liées et d'accord entre elles, qu'on pouvait être certain qu'elles appartenaient au même ouvrage et au même auteur. D'où il conclut qu'il suffit de montrer qu'un seul fragment est suspect pour suspecter tous les autres, et qu'en prouvant l'inauthenticité de l'un, on a, par là même, prouvé celle de tous.

C'est aller trop vite, et l'argument serait, en tout cas, valable uniquement contre M. Boeckh, et à la condition que ce savant, que M. Schaarschmidt ne croit pas infaillible, puisqu'il attaque les conclusions de son livre soit déclaré infaillible quand il en expose les principes. Oui, on peut soutenir, et M. Boeckh l'a vigoureusement soutenu, qu'entre la plupart de ces fragments on sent,

on voit une unité de sentiments et de conception, une identité d'esprit philosophique, et qu'il est permis de croire qu'ils sont empruntés à un même ouvrage. Mais pour un, pour deux fragments, M. Boeckh se serait trompé, il n'aurait pas discerné une interpolation dans l'un d'entre eux, une rédaction inexacte due à un copiste ou à un citateur dans un autre, que cela ne dispenserait pas de porter la critique sur chaque fragment en particulier, et c'est d'ailleurs ce qu'a fait M. Schaarschmidt et ce que nous ferons à notre tour.

VIE DE PHILOLAÜS[1]

DE DIOGÈNE DE LAERTE

Philolaüs, de Crotone, pythagoricien : c'est de lui[2] que Platon, dans une de ses lettres, prie Dion[3] d'acheter les livres pythagoriciens.

1. Je fais précéder la traduction des Fragments de la Vie de Philolaüs par Diogène de Laërte. Diog. L., VIII, c. VII, 84, 85.

2. Un peu plus loin, Diogène va donner un renseignement différent ; ce n'est pas de Philolaüs même, mais de ses parents que Platon aurait tenu ces livres.

3. Dans les lettres de Platon à Dion, réelles ou supposées, qui nous restent, nous ne trouvons rien de cela. Diogène, dans la Vie de Platon, s'appuie sur le témoignage de Satyros pour certifier le fait : « Quelques historiens, parmi lesquels Satyros, disent que Platon écrivit à Dion, en Sicile, pour le prier d'acheter de Philolaüs, au prix de 100 mines, trois livres pythagoriciens. » Ménage serait assez d'avis de lire ici, au lieu de τρία βιβλία, comme VIII, 84, τὰ βιβλία; d'autant plus que dans ce dernier passage Diogène rapporte, d'après Hermippe, que Platon acheta des parents de Philolaüs le livre unique, ἕν, que celui-ci

Il périt accusé d'avoir aspiré à la tyrannie. J'ai fait sur lui l'épigramme suivante :

« J'engage tout le monde à bien prendre garde d'être suspect ; même si vous n'êtes pas coupable et que vous paraissiez l'être, vous êtes perdu. C'est ainsi que Crotone, sa patrie, fit périr Philolaüs, parce qu'il fut soupçonné de vouloir établir la tyrannie. »

Il enseigne que toutes choses sont produites par la nécessité et l'harmonie, et il est le premier qui ait dit que la terre avait un mouvement circulaire[1] ; d'autres soutiennent que c'est Hicétas de Syracuse. Il avait écrit un livre unique que Platon, le philosophe, venu en Sicile auprès de Denys[2], acheta, si nous en croyons Hermippe, des parents de Philolaüs, pour la somme de 40 mines alexandrines d'argent, et d'où il tira son *Timée*. D'autres prétendent qu'il les reçut en cadeau pour avoir obtenu la liberté d'un disciple de Philolaüs,

avait écrit. Mais comme cet ouvrage unique pouvait être divisé en trois livres, comme les mots τρία βιϐλία πυθαγορικὰ peuvent se rapporter à d'autres ouvrages que ceux de Philolaüs, comme enfin Aulu-Gelle (III, 17) contient le même renseignement (*tres Philolai Pythagorici*), il vaut encore mieux ne rien changer. Cf. Tzetzès, *Chil.*, X, 792 ; XI, 1-38. Cicer., *de Rep.*, I, 10.

1. C'est pour cela que Bouillaud a intitulé son ouvrage sur le vrai système du monde : *Philolaus*. Cf. Fragm. 13, *b'*, n. 2.

2. A.-Gell., *N. Attic.*, III, 17 : « Memoriæ mandatum est Platonem philosophum tenui admodum pecunia familiari fuisse ; atque eum tamen tres Philolaï Pythagorici libros decem millibus denarium mercatum. Id ei pretium donasse quidam scripserunt amicum ejus Dionem syracusanum... Timon amarulentus librum maledicentissimum conscripsit, qui Σίλλοι inscribitur. In eo libro Platonem philosophum, quem dixeramus tenui admodum pecunia familiari fuisse, contumeliose appellat, quod impenso pretio librum pythagoricæ disciplinæ emisset, exque eo Timæum nobilem illum dialogum continuasset (*ou mieux* contexuisset). » Cf. ma *Vie de Platon*, p. 444.

que Denys avait fait mettre en prison. Démétrius, dans ses *Homonymes*, prétend qu'il est le premier des philosophes pythagoriciens qui ont rendu public un ouvrage sur la Nature. Ce livre commence ainsi : « L'être qui appartient au monde est le composé harmonieux des principes infinis et des principes finis : il en est ainsi du Tout du monde et de toutes les choses qu'il renferme. »

FRAGMENTS DE PHILOLAÜS

Fr. 1. [1] *a*. L'être [2] qui appartient au monde est un composé harmonieux d'éléments infinis et d'éléments finis [3] : il en est ainsi et du monde lui-même dans son tout, et de toutes les choses qu'il renferme [4].

b. Tous les êtres sont nécessairement finis ou infinis [5],

1. Conf. Boeckh., *Phil.*, p. 45 ; Stob., éd. Meinek., c. XXI. Segm. 7, t. I, p. 127. Diog. L., VIII, 85.

2. Ἡ φύσις. C'est l'être naturel, l'être qui naît, qui se dévéloppe, qui devient, φύομαι.

3. Le mot περαίνοντα signifie à la fois ce qui est en soi déterminé et limité, et ce qui détermine et limite : c'est la forme informante des Scolastiques. Stobée, I, XI, XII, p. 298, dit que Philolaüs l'appelait aussi, comme plus tard Platon, τὸ πέρας.

4. Diog. L., VIII, 85, rapporte que, suivant Démétrius, c'était là le commencement de l'ouvrage de Philolaüs sur la nature : Περὶ φύσεως. M. Boeckh croit le passage corrompu, et voudrait en supprimer au commencement ἐν τῷ κόσμῳ : c'est une erreur qui provient du faux sens donné à ἡ φύσις.

5. On lit à la marge des manuscrits de Stobée : ἐκ τοῦ Φιλολάου περὶ κόσμου. M. Boeckh voit dans ce fragment le commencement du premier livre de l'ouvrage de Philolaüs et donne à ce premier livre le titre : *du Monde*. La citation de Stobée présente le passage comme s'il formait un développement suivi et continu ; mais le peu de liaison des idées y fait soupçonner par Heeren, Meineke et Boeckh des lacunes. Nicomaque, (*Harmon.*, p. 17. Meib.,) en cite la fin, et rapporte sa citation au premier livre du *De natura* de Philolaüs. Ailleurs (*Arithm.*, II, p. 59), il cite

ou à la fois finis et infinis ; mais ils ne sauraient être tous seulement infinis[1].....

2. Or, puisqu'il est clair que les êtres ne peuvent pas être formés ni d'éléments qui soient tous finis, ni d'éléments qui soient tous infinis, il est évident que le monde dans son tout, et les êtres qui sont en lui sont un composé harmonieux d'éléments finis et d'éléments infinis[2]. C'est ce qu'on voit dans les ouvrages de l'art[3]. Ceux qui sont faits d'éléments finis[4], sont eux-mêmes finis, ceux qui sont faits d'éléments finis et d'éléments infinis, sont à la fois finis et infinis, et ceux qui sont faits d'éléments infinis, sont infinis[5].

également cette proposition : « Philolaüs dit : il est nécessaire que les êtres soient ou infinis ou finis, ou à la fois l'un et l'autre. » Ce que Boèce traduit (*Arithm.*, II, p. 52) : « Philolaüs vero, Necesse est, inquit, omnia quæ sunt vel infinita vel finita esse. »

1. La preuve manque. M. Boeckh la retrouve dans ce passage d'Iamblique (Villois., *Anecd. Græc.*, II, p. 196) : « D'abord, d'après Philolaüs, il ne saurait y avoir de connaissance, si toutes les choses étaient infinies, et il est cependant nécessaire de reconnaître chez les êtres l'existence naturelle de la science. » C'est ce que répète Syrien, dans la traduction latine (*ad Met.*, XII, p. 88) : « Principio enim, inquit (Philolaüs) nullum erit cognitum omnibus infinitis existentibus. » Le texte du fragment était primitivement : μόνον οὐκ ἀεὶ. Heeren y avait substitué οὐκ ἂν εἴη, que Meineke a corrigé en οὔ κα εἴη.

2. C'est le grand principe pythagoricien ; l'être est un composé, un rapport, la synthèse des contraires. Cette doctrine leur est encore attribuée et particulièrement à Philolaüs par Proclus (*Plat. Theol.* III, VII, p. 182), qui dit : « D'après Philolaüs, la nature des êtres est un tissu formé d'éléments finis (συμπεπλεγμένης) et d'éléments infinis ; » et (*ad Tim.*, I, p. 26) : « L'être est un composé indissoluble, la synthèse des contraires, le fini et l'infini, comme le dit Philolaüs, δημιουργίαν ἄρρηκτον. »

3. Ἔργα, particulièrement les ouvrages de l'architecture et de la sculpture.

4. Quant à la dimension et au nombre.

5. La comparaison est loin d'éclaircir l'idée ; car il n'est guère pos-

3. Et[1] toutes choses, celles du moins qui sont connues, nt le nombre : car il n'est pas possible qu'une chose quelconque[2] soit ou pensée ou connue sans le nombre[3]. Le nombre a deux espèces propres : l'impair et le pair, et une troisième provenant du mélange des deux autres, le pair-impair. Chacune de ces espèces est susceptible

sible de se représenter un ouvrage d'architecture dont les pierres n'aient aucune forme ni aucun nombre.

Le fini pour les pythagoriciens était l'impair, et l'infini le pair. Conf. Arist., *Phys.*, III, 4, et *Met.*, I, 5. Syrianus (*ad Met.*, XIV, texte latin, Boeckh, p. 54; texte grec, *Schol. Met. Aristt.*, Brand., p. 326, et *De perdit. libr. Aristt.*, p. 35) commente ainsi la pensée de Philolaüs : « Il ne faut pas croire que les pythagoriciens commencent absolument par les contraires : ils connaissaient le principe qui est placé au-dessus de ces deux éléments, comme l'atteste Philolaüs, disant que c'est Dieu qui a hypostatisé le fini et l'infini (πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι. Conf. Procl., *Theol. Platon.*, III, VII, p. 137, appelant Dieu πέρατος καὶ ἀπειρίας ὑποστάτην); il montre que c'est du fini, qui a plus d'affinité avec l'unité, que vient toute espèce d'ordre, et de l'infini que vient cet état de choses qui n'est qu'une dégradation du premier. Ainsi, au-dessus des deux principes, et antérieurement à eux, il posait une cause une, unique, séparée de toutes les autres choses, qu'Archénène (M. Boeckh propose de lire Archytas) disait être la cause avant la cause, et que Philolaüs affirmait être le principe de Tout. » Proclus (*Theol. Plat.*, I, V, p. 13) observe que Platon, dans le *Philèbe*, p. 16, rapporte aux pythagoriciens ces deux genres de causes premières, et il ajoute : « Sur ce sujet, Philolaüs le pythagoricien avait écrit des choses admirables, et exposé avec d'abondants développements comment ces principes se développent et procèdent dans les êtres, εἰς τὰ ὄντα πρόοδον, et forment la création distincte des choses. »

1. Il est clair qu'il y a une lacune ici, et que ce qui suit ne se lie pas avec ce qui précède ; ce passage forme le 2e fr. de M. Boeckh.

2. Les manuscrits donnent ὅτι ὧν τε, que M. Boeckh a ingénieusement changé en ὁτιῶν οἷόν τε. M. Meineke, moins hardi, supprime ὁτιῶν, pour ne laisser subsister qu'οἷόντε.

3. On retrouve dans Epicharme, pythagoricien d'après la tradition, à peu près la même pensée. Voy. plus loin *Hist. de la philosophie pythagoricienne*, *Epicharme*.

de formes très-nombreuses, que chacune individuellement manifeste[1].

M. Boeckh donne ici comme 3e fragment un extrait de Nicomaque, *Arithm.* II, p. 509, sur l'harmonie, ainsi conçu : « L'harmonie est universellement le résultat de contraires : car elle est l'unité du multiple, l'accord des discordances. » Il reconnaît cependant que personne ne cite ce passage comme de Philolaüs, auquel il croit que la suite des idées dans le texte de Nicomaque oblige ou permet de le rapporter.

4. Voici ce qu'il en est de la nature et de l'harmonie : L'essence des choses est une essence éternelle ; c'est une nature unique et divine, et dont la connaissance n'appartient pas à l'homme ; et cependant il ne serait pas possible qu'aucune des choses qui sont et sont connues de nous, arrivassent à notre connaissance, si cette essence n'était le fondement interne des principes dont le monde a été formé, c'est-à-dire des éléments finis et des éléments infinis[2]. Or puisque ces principes ne sont pas semblables entre eux, ni de nature semblable, il serait impossible que l'ordre du monde fût formé par eux, si l'harmonie n'était intervenue, de quel que manière

1. Passage corrompu. Les leçons des manuscrits varient : les uns donnent αὖ ταὐτό δημαίνει ; les autres, αὖ αὐτὸ. Heeren propose αὐταυτὸ σημαίνει ; Jacobs (*Epist. crit.*, p. 134), ὧν ἑκάστα αὖ ταὐτὸ παθαίνεται, « quarum unaquæque iterum eadem ratione afficitur. »

2. Le texte n'est pas sûr. Le manuscrit donne τὰς ἐντοὺς, que Canter change avec Boeckh en αὐτὰς ἐντός, et Meineke en τὰς ἑστοῦς. Le sens est pour moi très-obscur : il me semble que l'auteur des fragments veut dire que l'essence en soi nous échappe, et que nous ne pouvons la connaître que lorsqu'elle se manifeste dans le phénomène, dans le monde et le devenir ; et toutefois c'est par elle que le devenir lui-même nous peut être connu.

d'ailleurs que cette intervention se soit produite. En effet, les choses semblables et de nature semblable, n'ont pas eu besoin d'harmonie; mais les choses dissemblables, qui n'ont ni une nature semblable[1], ni une fonction égale, pour pouvoir être placées dans l'ensemble lié du monde, doivent être enchaînées par l'harmonie.

5. L'étendue de l'harmonie est une quarte[2], plus une quinte[3]. La quinte est plus forte que la quarte de 9/8[4]; car il y a de l'hypate[5] à la mèse[6], une quarte, et de la mèse à la nète[7] une quinte : mais de la nète à la trite[8], il y a une quarte, de la trite à l'hypate, une quinte. L'intervalle placé entre la mèse et la trite est de 9/8; l'intervalle de la quarte est de 4/3[9]; celui de la quinte, de 3/2; celui de l'octave dans le rapport double[10]. Ainsi l'harmonie comprend cinq 9/8 plus deux dièses[11]; la

1. Ἰσολαχῆ, ἰσοτελῆ, ἰσοταχῆ, ἰσοπαλῆ, telles sont les variantes des manuscrits et des éditions.

2. Συλλαβά, nom donné à la quarte, parce que c'est le premier système (σύλληψις) des sons consonnants.

3. Δι' ὀξείων, ou διὰ πέντε.

4. Ἐπόγδοον, c'est-à-dire : $\frac{1}{8}$ + un entier $= \frac{1}{8} + \frac{8}{8} = \frac{9}{8}$.

5. La corde grave du tétrachorde inférieur.

6. La corde aiguë de ce même tétrachorde. Dans la jonction des deux tétrachordes, cette corde devenait la corde grave du tétrachorde supérieur, et occupait le milieu des deux systèmes : de là son nom.

7. La corde aiguë du tétrachorde supérieur.

8. L'auteur se place ici dans le système de l'heptachorde, où manquait une corde, et où de la paranète à la corde la plus grave du tétrachorde supérieur, il n'y avait pas d'intervalle divisé, mais un intervalle de trois demi-tons. Alors la corde, qui dans le système de l'octochorde était et s'appelait la paramèse, devenait et s'appelait la trite, c'est-à-dire la troisième corde en partant de l'aigu.

9. Ἐπίτριτον, un tiers en sus de l'entier.

10. De 1 : 2 ou de 2 : 4. C'est donc notre octave, mais autrement divisée, διὰ πασῶν.

11. C'est ici un demi-ton mineur, 248 : 256; le sens primitif est divi-

quinte trois 9/8 plus un dièse ; la quarte deux 9/8 plus un dièse [1].

6. [2] Cependant Philolaüs le pythagoricien a essayé de diviser autrement le ton : il pose pour point de départ du ton le premier nombre impair qui forme un cube, et l'on sait que le premier impair était l'objet d'une vénération particulière chez les pythagoriciens. Or, le premier impair est 3 ; 3 fois 3 font 9, et 9 multiplié par 3 donne 27, qui est distant du nombre 24 de l'intervalle d'un ton, et en diffère de ce même nombre, 3. En effet 3 est la 8e partie de 24, et cette 8e partie de 24 ajoutée à 24 même, reproduit 27 cube de 3. Philolaüs divise ce nombre 27 en deux parties, l'une plus grande que la moitié, qu'il appelle apotomé ; l'autre plus petite que la moitié qu'il appelle dièse, mais à laquelle on a postérieurement donné le nom de demi-ton mineur. Il suppose que le dièse comprend 13 unités, parce que 13 est la différence entre 256 et 243, et que ce même nombre est la somme de 9, de 3, et de l'unité, dans laquelle l'unité joue le rôle du point, 3 de la première ligne impaire, 9 du premier carré impair. Après avoir, pour ces raisons, exprimé par 13 le dièse qu'on appelle semi-ton, il forme de 14 unités l'autre partie du nombre

sion. Ce demi-ton mineur porte ailleurs le nom de limma (λεῖμμα), et le dièse alors $= \frac{1}{3}$ de ton dans le genre chromatique, $\frac{1}{4}$ de ton dans le genre enharmonique.

1. Ici se termine le long fragment de Stobée, que M. Boeckh a partagé en cinq parties. M. Schaarschmidt veut bien reconnaître que ces cinq fragments ne contiennent rien qui ne soit conforme aux doctrines pythagoriciennes, telles que nous les connaissons par Aristote.

2. Ce fragment est en latin et extrait de Boèce (*de Music.*, III, 5), qui après avoir montré la division exacte et scientifique du ton, ajoute : Cependant Philolaüs, etc.

27 qu'il nomme apotomé[1]; et comme la différence de 13 à 14 est l'unité, il soutient que l'unité forme le comma, et que 27 unités forment le ton entier, parce que 27 est la différence de 216 à 243 qui sont distants d'un ton.

7.[2] Voici quelles définitions Philolaüs a données de ces intervalles, et des intervalles encore plus petits. Le comma[3], dit-il, est l'intervalle dont le rapport 8 : 9 excède la somme de deux dièses, c'est-à-dire, la somme de deux demi-tons mineurs[4]. Le schisma est la moitié comma; le diaschisma est la moitié du dièse, c'est-à-dire, du demi-ton mineur[5].

8.[6] Avant de traiter de la substance de l'âme, il (Philolaüs) traite, d'après les principes de la géométrie, de la musique et de l'arithmétique, des mesures, des poids et des nombres, soutenant que ce sont là les principes qui font exister l'univers[7].

1. Ce calcul de l'apotomé est inexact, d'après M. Boeckh, qui le démontre ainsi : « Le limma ou dièse n'est dans le rapport 243 : 256 que si on pose le ton à 243 : 273 $\frac{3}{8}$; si au contraire on le fait 216 : 243, le nombre du limma est trop petit pour que la différence en soit 13. De sorte que les différences du limma et de l'apotomé, et le nombre du comma sont faux dans le calcul de Philolaüs. » Cf. Th. H. Martin, *Études s. le Timée*, t. I, p. 410.

2. Encore extrait de Boèce, *de Music.*, III, 8.

3. Il faut lire ici *comma*, quoique M. Boeckh donne *diesis*.

4. La somme de deux demi-tons mineurs ou limmas (que Philolaüs appelle dièse) ne fait pas un ton. Le comma est ce qui manque à deux limmas pour valoir un ton.

5. Je ne traduis pas la suite du chapitre de Boèce, qui n'appartient pas à Philolaüs.

6. Après un fragment incomplet de Porphyre, où il semble dire que Philolaüs étendait le nom d'excès, ὑπεροχή, à tous les intervalles musicaux, M. Boeckh passe à un extrait latin de Claudien Mamert (*de Stat. anim.*, II, 3).

7. Cf. dans la Bible le livre de la Sagesse, II, 22.

9.[1] Quelques-uns, suivant en cela Philolaüs, pensent que cette sorte de proportion est appelée harmonique, parce qu'elle a la plus grande analogie avec ce qu'on appelle l'harmonie géométrique : or, on appelle harmonie géométrique le cube, parce que toutes ses dimensions sont parfaitement égales entre elles, et par conséquent en parfaite harmonie. En effet, cette proportion s'aperçoit dans toute espèce de cube, qui a toujours 12 côtés, 8 angles et 6 surfaces[2].

Le nombre huit[3], que les Arithméticiens appellent le premier carré en acte[4], a reçu de Philolaüs le pythagoricien le nom d'Harmonie géométrique, parce qu'il croit y retrouver tous les rapports harmoniques.

10.[5] *a* Le monde est un : il a commencé à se former à partir du centre[6]. A partir de ce centre, le haut est absolument identique au bas; (cependant on pourrait dire que) ce qui est en haut du centre est opposé à ce qui est en bas de lui; car pour le bas, le point le plus

1. Tiré de Nicomaq., *Arithm.*, II, p. 72.

2. Dans la proportion harmonique, le moyen surpasse chaque extrême, et est surpassé par chaque extrême d'une même fraction de chacun d'eux : c'est ce qui se présente dans la série des nombres 12 : 8 : 6 ; car $12 = 8 + 4$, et 4 est le tiers de 12 ; $8 = 6 + 2$, et 2 est le tiers de 6. Le cube contenant ces trois nombres est donc le type de la proportion harmonique. Boèce (*Arithm.*, II, 49) reproduit la même théorie avec un peu plus de développements, mais sans la rapporter à Philolaüs.

3. Tiré de Cassiodore (*Expos. in Psalm. IX*, p. 36).

4. C'est-à-dire le premier cube.

5. Fragm. tiré de Stobée (*Eclog.*, I, c. xv, 7, p. 360), qui le cite comme faisant partie d'un ouvrage de Philolaüs, intitulé Βάκχαι.

6. Il est certain que la théorie de Philolaüs est que le monde s'est formé d'un noyau central se développant jusqu'aux extrémités où il atteint l'infini. On est donc obligé de donner ce sens aux mots ἄχρι τοῦ μέσου.

bas serait le centre, comme pour le haut, le point le plus haut serait encore le centre, et de même pour les autres parties; en effet, par rapport au centre chacun des points opposés est identique, à moins qu'on ne fasse mouvoir le tout[1].

b. Le Premier Composé[2], l'Un placé au milieu de la sphère s'appelle Hestia.

11[3]. *a*. Philolaüs a mis le feu au milieu, au centre : c'est ce qu'il appelle la Hestia du Tout, la maison de Jupiter et la mère des Dieux, l'autel, le lien, la mesure de la nature[4]. En outre il pose encore un second feu,

1. Le texte est des plus obscurs : il semble que l'auteur a voulu dire que, dans une sphère, l'opposition du haut et du bas est simplement relative. Par rapport au centre, tous les points de la circonférence sont également en bas; en sorte que pour le bas, le milieu est le vrai bas, l'extrême bas, et de même pour le haut : telle est du moins l'interprétation de M. Boeckh, que j'ai adoptée dans ma traduction. M. Schaarschmidt objecte qu'Aristote nie que les pythagoriciens aient connu l'opposition du haut et du bas dans le monde, et qu'ils n'ont soutenu que celle de droite et de gauche. Boeckh avait cité un passage d'une Συναγωγὴ Πυθαγορικῶν produit par Simplicius (*Scholl. in Aristt.*, p. 492, f. 47), contraire à l'assertion d'Aristote; et M. Schaarschmidt triomphe, parce qu'entre ces deux autorités, on ne peut pas balancer à qui accorder la préférence. Mais si on relit le fragment avec attention, on voit que, pour l'auteur, il ne comprend pas l'opposition réelle du haut et du bas, et que cette distinction n'a pour lui qu'une valeur tout à fait relative. Quant à la contradiction de faire le monde éternel, et cependant d'en indiquer le commencement et d'en décrire le développement, on peut dire qu'elle se retrouve dans presque tous les systèmes, qu'elle est inhérente au problème philosophique, parce qu'il est à peu près également impossible de comprendre qu'il ait ou qu'il n'ait pas commencé, et qu'enfin on peut dire que cette description d'un commencement de l'éternel est faite διδασκαλίας χάριν, comme le dit Aristote en parlant des pythagoriciens, ou comme le disait Pythagore lui-même, κατ' ἐπινοίαν (Stob., *Ecl.*, I, 21, 6, p. 450).

2. Τὸ πρᾶτον ἁρμοσθεν. Fr. tiré de Stob., *Ecl.*, I, 21, 8, p. 468.

3. Fragm. tiré de Stob., *Ecl.*, I, 22, 1, p. 488.

4. Aristt. (*De cœlo*, II, 13) dit que les pythagoriciens appelaient le

tout à fait en haut, et enveloppant le monde. Le centre, dit-il, est par sa nature le premier; autour de lui les dix corps divers accomplissent leurs chœurs dansants[1]; ce sont le ciel, les planètes, plus bas le soleil, au-dessous de celui-ci la lune; plus bas la Terre, et au-dessous de la Terre, l'anti-Terre[2], et enfin au-dessous de tous ces corps, le feu d'Hestia, au centre, où il maintient l'ordre. La partie la plus élevée de l'Enveloppant, dans laquelle il prétend que les éléments se trouvent à l'état parfaitement pur, il l'appelle l'Olympe; l'espace au-dessous du cercle de révolution de l'Olympe, et où sont rangés en ordre les cinq planètes, le soleil et la lune, forme le Monde, Cosmos; enfin au-dessous de ces derniers corps est la région sublunaire, qui entoure la terre, et où se trouvent les choses de la génération, amie du changement : c'est le Ciel[3]. L'ordre qui se manifeste dans les phénomènes

feu central le poste de veille (φυλακήν) de Jupiter. Dans Proclus et Simplicius, les mots Διὸς οἶκον sont remplacés par ceux de Ζανὸς πύργον.

1. La terre se meut donc. Cf. plus loin fr. 13, et Boeckh, *de Platon. System.*, p. xv et xvi.

2. Astre imaginé par les pythagoriciens, dit Aristote (*Met.*, I, 5, et *de Cœl.*, II, 13. Cf. Simplicius, *ad Arist.*, *de Cœl.*, p. 124 b) pour compléter la Décade.

3. Platon, dans le *Phèdre*, distingue également trois diacosmes : l'un, ὑπερουράνιος; le moyen, qu'il appelle le Ciel; le troisième est le monde sublunaire. Le corps de l'homme est en affinité avec le troisième; l'âme avec le second; l'intelligence et les idées avec le premier. Un anonyme, auteur d'une *Vie de Pythagore* (Phot., *Biblioth.*, col. 1313), donne une description différente du système cosmologique des pythagoriciens, mais qui ne semble guère fidèle, et qui n'est d'ailleurs pas rapportée à Philolaüs. Les objections contre l'authenticité du fragment sont tirées : 1° de la division en trois parties, de perfection inégale, ce qui est contraire à la notion du κόσμος et à l'unité qui est le principe philosophique du système; 2° de l'emploi des mots ὄλυμ-

célestes, est l'objet de la science; le désordre qui se manifeste dans les choses du devenir est l'objet de la vertu : l'une est parfaite, l'autre imparfaite.

b.[1] Philolaüs, le pythagoricien, met le feu au milieu; c'est la Hestia du Tout; ensuite l'Anti-Terre; en troisième lieu, la terre que nous habitons, placée en face de l'autre, et se mouvant circulairement : ce qui fait que les habitants de celle-là ne sont pas visibles aux habitants de la nôtre.

c.[2] Le principe dirigeant, dit Philolaüs, est dans le feu tout à fait central, que le démiurge a placé comme une sorte de carène pour servir de fondement à la sphère du Tout[3]

κος, Οὐρανός, κόσμος, εἰλικρίνεια; 3° de la place du feu central, qui paraît supprimé à la fin du fragment par un feu enveloppant. Je réponds qu'il est tout à fait conforme aux idées pythagoriciennes de poser le premier principe à la fois comme enveloppant et comme enveloppé; que l'inexactitude des termes, si elle est réelle, peut être attribuée au citateur; et que la contradiction réelle que signale la première objection peut faire l'objet d'une critique fondée contre le système, mais ne porte pas témoignage contre l'authenticité du fragment. M. Schaarschmidt explique d'une manière bien incompréhensible l'origine de ce passage apocryphe : L'auteur l'a commencé en ayant sous les yeux le texte du *De Cœlo,* II, 13; — puis, sans songer qu'il avait pris le masque d'un ancien pythagoricien, il le continue en exposant les sentiments particuliers d'Aristote. Voilà, sans mentir, un falsificateur bien maladroit. Comment la conscience même de la fraude qu'il commettait ne l'a-t-elle pas mis en garde contre une si grossière combinaison d'éléments si disparates? Ceci est assurément de toutes les possibilités la plus invraisemblable et la plus incroyable.

1. Extr. de Plut., *Placit. Philos.*, III, 11.

2. Tiré de Stob., *Ecl.*, I, 21, 6, p. 452.

3. Les expressions τὸ ἡγεμονικὸν et ὁ δημιούργος, l'une stoïcienne, l'autre platonicienne, la doctrine d'un Dieu séparé de l'âme du monde, ont rendu suspect ce fragment. Quant à ce dernier argument, il est réfuté par notre exposition de la doctrine des pythagoriciens, qui y

12.[1] Philolaüs explique par deux causes la destruction[2] : l'une est le feu qui descend du ciel, l'autre est l'eau de la lune, qui en est chassée par la révolution de l'air : les pertes de ces deux astres nourrissent le monde.

13.[3] *a.* Philolaüs[4] a le premier dit que la terre se meut en cercle; d'autres disent que c'est Hicétas de Syracuse.

b.[5] Les uns prétendent que la terre est immobile; mais Philolaüs le pythagoricien dit qu'elle se meut circulairement autour du feu (central)[6] et suivant un cercle oblique, comme le soleil et la lune.

14.[7] Philolaüs, le pythagoricien, dit que le soleil est

montre, malgré leurs théories toutes physiques, une tendance et comme un soupir vers l'idéalisme. C'est une grande erreur de croire, comme M. Schaarschmidt, qu'un esprit sensé n'a jamais pu admettre la doctrine qui fait de l'Un un composé, et de rejeter l'authenticité d'un fragment, parce que cette doctrine y est exprimée.

1. Extr. de Plut., *Placit. Philos.*, II, 5, et reproduit en partie par Stob., *Ecl.*, I, 21, 2, p. 452.

2. Φθοράν. La destruction de quoi ? Le titre sous lequel est rangée cette proposition, dans les *Placita*, est : Πόθεν τρέφεται ὁ κόσμος. Ne serait-il pas naturel de changer alors dans le texte φθοράν en τροφάν ? La réponse serait plus conforme à la question.

3. Cf. Fragm. 11, *b.*

4. Tiré de Diogène de Laërte, VIII, 85.

5. Tiré de Plut., *Placit. Philos.*, III, 7.

6. Il ne s'agit donc pas d'un mouvement de rotation sur son axe, ou de translation autour du soleil. Cependant c'est le premier de ces mouvements que Cicéron, d'après Théophraste, croit avoir été découvert par Hicétas. *Acad. qu.* IV, 39. Cf. Copernic., *Epist. ad Paulum*, III : « Reperi apud Ciceronem primum Hicetam scripsisse terram moveri.... Inde igitur occasionem nactus, cœpi et ego de terræ mobilitate cogitare. » Sans nommer Philolaüs, Aristote attribue également « aux philosophes de l'École Italique, aux pythagoriciens, comme on les nomme, » la doctrine du mouvement circulaire de la terre autour d'un centre. *De Cœlo*, II, 13 : « Ils disent que le feu est au milieu, que la terre est un astre, et se meut circulairement autour de ce centre, et par ce mouvement produit le jour et la nuit. »

7. Tiré de Stob., *Ecl.*, I, 25, 3, p. 530.

un corps[1] vitrescent qui reçoit la lumière réfléchie du feu du Cosmos, et nous en renvoie, après les avoir filtrées, et la lumière et la chaleur[2] : de sorte qu'on pourrait dire qu'il y a deux soleils : le corps du feu qui est dans le Ciel[3], et la lumière ignée qui en émane et se réfléchit dans une espèce de miroir. A moins qu'on ne veuille considérer comme une troisième lumière, celle qui, du miroir où elle se brise, retombe sur nous en rayons dispersés[4].

15.[5] De la forme apparente de la lune.

Quelques pythagoriciens, entre autres Philolaüs, prétendent que sa ressemblance avec la terre vient de ce que sa surface est, comme notre terre, habitée, mais par des animaux et des végétaux plus grands et plus beaux ; car les animaux de la lune sont quinze fois plus grands que les nôtres, et n'évacuent pas d'excréments. Le jour y est aussi plus long que le nôtre dans la même proportion[6]. D'autres prétendent que la forme apparente de la lune n'est que la réfraction de la mer que nous habitons, qui dépasse le cercle de feu.

1. Un disque, suivant Euséb., XV, 23.

2. Plutarque (*Placit. Philos.*, II, 20), Eusèbe et Stobée donnent la leçon διωθοῦντα, que Boeckh remplace par la leçon meilleure διηθοῦντα, quoiqu'elle fournisse un sens acceptable.

3. Οὐρανός semble mis ici improprement par l'auteur de l'extrait, au lieu de κόσμος.

4. Il y a donc trois soleils : le feu central ; le soleil qui en reçoit la lumière; et la lumière qui nous est renvoyée de ce dernier, et qu'on peut appeler un troisième soleil. Comme le dit Plutarque (*Placit.*, II, 20), en reproduisant presque intégralement ce passage, ce dernier soleil est l'image d'une image.

5. Tiré de Stob., *Eclog.*, I, 26, 1, p. 562.

6. Ici s'arrête le texte de Boeckh. Il ne dit pas pourquoi il ne donne pas le texte complet de Stobée.

16.[1] D'après Philolaüs le pythagoricien, il y a une année, composée de 59 années et de 21 mois intercalaires[2] : l'année naturelle a, d'après lui, 364 jours et un demi-jour[3].

17.[4] Philolaüs dit que le nombre est la force souveraine et autogène qui maintient la permanence éternelle des choses cosmiques[5].

18.[6] *a* C'est dans la décade qu'il faut voir quelle est dans sa puissance et l'efficacité et l'essence du nombre : elle est grande, elle réalise toutes les fins, est cause de tous les effets; la puissance de la décade est le principe et le guide de toute vie, divine, céleste, humaine, à laquelle elle se communique[7]; sans elle tout est infini; tout est

1. Tiré de Censorinus, *de Die natal.*, 18.

2. La grande année platonique est de 10 000 ans; mais c'est une période qui semble toute mythique. Ici nous avons affaire plutôt à un vrai cycle astronomique, comme celui de Cléostrate de 8 ans, de Méton de 19, de Démocrite de 82 années solaires. Le cycle de 59 ans est attribué par Stobée (*Eclog.*, I, 8, p. 264) à Œnopide et à Pythagore.

3. Ici se terminent les fragments qui, d'après M. Boeckh, ont appartenu au premier livre de l'ouvrage de Philolaüs, et qui traitait du Cosmos. Le second traite de la nature.

4. Iambl., *ad Nicomac. Arithm.*, p. 11.

5. Syrianus (*ad Met.*, XII, p. 71 b) a reproduit deux fois ce morceau : « Philolaüs autem mundanorum æternæ permanentiæ imperantem et sponte genitam continentiam (συνόχην) numerum esse enuntiavit; » et plus loin, p. 85 b : « Philolaüs quoque affirmavit numerum esse continuationem (?) æternæ mundanorum permanentiæ ex se genitam et imperantem. »

6. Tiré de Stob., *Ecl.*, I, 3, p. 8, où il a pour titre : « *De Philolao*. » M. Scharschmidt, tout en ne croyant pas ce fragment authentique, n'y trouve rien qui ne soit pythagoricien.

7. Passage fort obscur, où M. Boeckh soupçonne une lacune, et que je traduis comme s'il n'y en avait pas, en me bornant à supprimer un καὶ dans la phrase κοινωνοῦσα δύναμις [καὶ] τᾶς δεκάδος. Heeren propose de lire κοινῶς ἐοῦσα φαίνεται δύναμις ἁ τᾶς δεκάδος, qu'il traduit un

obscur, et se dérobe. En effet, c'est la nature du nombre qui nous apprend à connaître, qui nous sert de guide, qui nous enseigne toutes choses, lesquelles resteraient impénétrables et inconnues pour tout homme[1]. Car il n'est personne qui pourrait sur aucune chose se faire une notion claire, ni des choses en elles-mêmes, ni de leurs rapports, s'il n'y avait pas le nombre, et l'essence du nombre. Mais maintenant le nombre par une certaine proportion qu'il met dans l'âme, au moyen de la sensation[2], rend tout connaissable, et établit entre toutes les choses des rapports harmoniques[3], analogues à la nature du gnomon[4]; il incorpore les raisons intelligibles des

peu librement : « patet vim ejus omnibus præesse. » Badham, dans son commentaire sur le *Philèbe* de Platon, p. 99, en propose une autre : κοινωνίας ἁ δύναμις ἁ τᾶς δεκάδος, qui ne me semble pas nécessaire. Je crois que κοινωνοῦσα peut très-bien s'expliquer tout seul.

1. Badham, l. l., par conjecture, au lieu de παντὶ, donne la leçon πάρεντι. Je crois que la leçon ordinaire est confirmée par la suite des idées, et par le mot οὐδενί, qui ne fait guère que répéter παντί.

2. La connaissance va du semblable au semblable; il faut donc qu'il y ait entre le sujet qui connaît, l'âme, et l'objet qui est connu, analogie, rapport, similitude, harmonie. Le nombre, étant l'essence des choses, doit se trouver également dans l'âme, si l'on admet que l'âme connaît les choses.

3. Le nombre est donc principe de l'être et du connaître.

4. Le gnomon était une figure en forme d'équerre de même hauteur à l'intérieur qu'un carré et qui, ajoutée à ce carré, formait un second carré, plus grand que le premier de la surface de cette équerre, composée de deux rectangles égaux et d'un petit carré.

Je pense que Philolaüs veut dire que le sujet doit envelopper, et en partie embrasser l'objet, comme le gnomon embrasse et enveloppe en partie le carré dont il est complémentaire. De plus, le gnomon, exprimant la différence de deux carrés, peut, en certains cas du moins, être équivalent à un carré ; ainsi dans la proposition du carré de l'hypoténuse $a^2 = b^2 + c^2$, le gnomon $a^2 - b^2 = c^2$. Ainsi le gnomon est non pas égal en dimension, mais équivalent en espèce au carré dont il est complémentaire. Il est un carré en puissance, et c'est ainsi que le sujet pensant doit être en puissance l'objet pensé.

choses, les sépare, les individualise, tant des choses infinies que des choses finies. Et ce n'est pas seulement dans les choses démoniques et divines qu'on peut voir la nature et la puissance du nombre manifestant leur force, mais c'est encore dans toutes les œuvres, et dans toutes les pensées de l'homme, partout enfin et jusque dans les productions des arts et dans la musique. La nature du nombre et l'harmonie n'admettent pas l'erreur: le faux n'appartient pas à leur essence[1] ; la nature infinie sans pensée, sans raison, voilà le principe de l'erreur et de l'envie. Jamais l'erreur ne peut se glisser dans le nombre; car sa nature y est hostile, en est l'ennemie. La vérité est le caractère propre, inné de la nature du nombre.

b[2]. La Décade porte aussi le nom de Foi, parce que, d'après Philolaüs, c'est par la Décade et ses éléments, si on les saisit avec force et sans négligence[3], que nous arrivons à nous faire sur les êtres une foi solidement fondée. C'est également la source de la mémoire, et voilà pourquoi on a donné à la Monade, le nom de Mnémosyne.

c[4]. La Décade détermine tout nombre, elle enveloppe en soi la nature de toute chose, du pair et de l'impair, du mobile et de l'immobile, du bien et du mal. Elle a été l'objet de longues discussions d'Archytas dans son ouvrage *sur la Décade*, et de Philolaüs dans son ouvrage *sur la Nature*.

1. Cf. Aristot., *Analyt. pr.*, I, 32, p. 47 a, 8. *Eth. Nic.*, I, 8, p. 1098, b, 11.
2. Tiré des *Theologoumena*, p. 61.
3. Passage corrompu, οὐ παρέργως καταλαμβανομένοις.
4. Tiré de Théon de Smyrne, *Platon. Mathem.*, p. 49.

d[1]. Il y en a qui appelaient la Tétractys[2] le grand serment des pythagoriciens, parce que suivant eux elle constitue le nombre parfait, ou bien parce qu'elle est le principe de la santé : de ce nombre est Philolaüs.

19[3]. *a*. Archytas et Philolaüs appellent indifféremment l'unité monade, et la monade unité.

b[4]. Il ne faut pas croire que les philosophes commencent par des principes pour ainsi dire opposés : ils connaissent le principe qui est placé au-dessus de ces deux éléments[5], comme l'atteste Philolaüs disant que c'est Dieu qui hypostatise[6] le fini et l'infini ; il montre que c'est par la limite, que toute série coordonnée des choses se rapproche davantage de l'Un, et que c'est par l'infinité, que se produit la série inférieure. Ainsi au-dessus même de ces deux principes, ils plaçaient la cause unique et séparée, distinguée de tout par son excellence[7]. C'est cette cause qu'Archénète[8] appelait la cause avant la cause ; et c'est elle que Philolaüs affirme avec force être le principe de tout, et dont Brontinus dit qu'elle surpasse en puissance et en dignité toute raison et toute essence[9].

1. Tiré de Lucien, *Pro laps. inter salut.*, 5.
2. La somme des premiers nombres forme la Décade ou grande Tétractys.
3. Tiré de Théon de Smyrne, *Plat. Math.*, 4.
4. Tiré de Syrian. sub initio Comment. in l. XIV *Metaph.*, trad. lat. de Bagolini (*ad Arist. Met.*, XIII, p. 102).
5. Στοιχείων Quelques manuscrits donnent la leçon συστοιχείων.
6. Leur donne une réalité substantielle, une hypostase : ὑποστῆσαι. Cf. fragm. 1 *b*, n. 4.
7. Πάντων ἐξῃρημένην.
8. Personnage inconnu : peut-être faut-il lire Archytas.
9. On reconnaît ici les termes mêmes de Platon : ἐπέκεινα οὐσίας.

c[1]. Dans la formation des nombres carrés par l'addition, l'unité est comme la barrière du diaule d'où l'on part, et aussi le terme où l'on revient ; parce que si on place les nombres en forme d'un double stade, on les voit croître depuis l'unité jusqu'à la racine du carré, et la racine est comme la borne du stade où l'on tourne, et en partant de là la succession des nombres revient à l'unité, comme dans le carré 25[2].

Il n'en est pas de même dans la composition des nombres étéromèques[3] ; si l'on veut, à la façon d'un gnomon, ajouter à un nombre quelconque la somme des pairs, alors le nombre deux paraîtra seul en état de recevoir et de comporter l'addition, et sans le nombre deux on ne pourra pas engendrer de nombres étéromèques. Si l'on veut disposer la série naturelle croissante des nombres dans l'ordre du double stade, alors l'unité, étant le principe de tout, d'après Philolaüs (car c'est lui qui a dit : l'unité, principe de tout), se présentera bien comme étant la barrière, le point de départ qui engendre les étéromèques, mais elle ne sera pas le but, la borne où la série retourne et revient : ce n'est pas l'unité, c'est le nombre deux qui remplira cette fonction[4].

1. Tiré d'Iambl., *ad Nic. Arithm.*, p. 109. Il n'y a rien dans ce fragment de propre à Philolaüs, si ce n'est la citation ἐν ἀρχὰ πάντων.

2. 1. 2. 3. 4.
5.
1. 2. 3. 4.

Or 5 est la racine de 25, et 25 est un carré obtenu par l'addition de ces neuf nombres.

3. Rectangles, plus longs dans un sens que dans un autre.

4. En effet, 1. 2. 3. 4.
5.
2. 3. 4.

donnent la somme de 24, nombre plan rectangle, dont un côté = 4,

d[1]. Philolaüs confirme ce que je viens de dire par les mots suivants : Celui, dit-il, qui commande et gouverne tout, est un Dieu un, éternellement existant, immuable, immobile, identique à lui-même, différent des autres choses.

e[2]. Philolaüs en disant que Dieu tient toutes choses comme en captivité, montre qu'il est un et supérieur à la matière[3].

20. [4]. Même chez les pythagoriciens nous trouvons des angles différents attribués aux différents dieux, comme l'a fait Philolaüs, qui a consacré aux uns l'angle du triangle, aux autres l'angle du rectangle, à d'autres d'autres angles, et quelquefois à plusieurs le même.

Les pythagoriciens [5] disent que le triangle est le principe absolu de la génération des choses engendrées

l'autre = 6. Par étéromèques, il faut donc entendre non des polygones dont le nombre de côtés s'augmente sans cesse, mais des rectangles dont les côtés changent sans cesse de dimension, et où l'espèce de la figure peut paraître constamment modifiée, à chaque changement dans le rapport des côtés. Cf. Aristot., *Phys.*, III, 4 : Ἄλλο μὲν ἀεὶ γίννεσθαι τὸ εἶδος. Et Simplic., *Scholl. Aristt.*, p. 362 a. l. 25 : Ὁ δὲ ἄρτιος προστιθέμενος ἀεὶ τῷ τετραγώνῳ ἐναλλάσσει τὸ εἶδος, ἑτερομήκη ποιῶν, ἄλλοτε κατ' ἄλλην πλεύραν παρηυξημένον.

1. Tiré de Philon, *De mundi opificio*, p. 24. C'est toujours le même argument qu'on reproduit contre l'authenticité : Comment accorder ce monothéisme avec les autres doctrines de l'École ? V. plus haut, fr. 11 *c*.

2. Tiré d'Athenagor., *Legat. pro Christ.*, 6.

3. Ἐν φρουρᾷ, terme platonicien ; ὕλη, terme aristotélique.

4. Tiré de Proclus, *ad Euclid. Elem.*, I, p 36.

5. *Id.*, mais plus loin, p. 46. M. Schaarschmidt pose en principe que la distinction de l'arithmétique et de la géométrie n'est possible que dans les systèmes qui admettent la distinction de l'idéal et du matériel ; et il conclut que les pythagoriciens n'ont pas pu employer des constructions géométriques pour expliquer le monde. Mais Plutarque le dit, et il le dit sur l'autorité d'Eudoxe, mathématicien savant et pythagoricien lui-même. Vous croyez M. Schaarschmidt embarrassé ? Pas du tout ! Plutarque s'est trompé ; ou bien c'est un autre Eudoxe ; ou

et de leur forme; c'est pour cela que Timée dit que les raisons de l'être physique, et de la formation régulière des éléments sont triangulaires[1]; en effet, elles ont les trois dimensions; elles rassemblent dans l'unité les éléments en soi absolument divisés et changeants; elles *sont remplies*[2] de l'infinité propre à la matière, et établissent au-dessus des êtres matériels des liens, il est vrai, fragiles; c'est ainsi que les triangles sont enveloppés par des droites, ont des angles qui réunissent les lignes diverses et en font le lien[3]. Philolaüs a donc eu raison d'attribuer l'angle du triangle à quatre dieux, à Cronos, Hadès, Arès et Dionysos, réunissant sous ces quatre noms la quadruple disposition des éléments, qui se rapporte à la partie supérieure de l'univers, à partir du ciel ou des sections du zodiaque. En effet, Cronos préside à toute essence humide et froide; Arès à toute nature ignée; Hadès embrasse toute vie terrestre; Dionysos dirige la génération des choses humides et chau-

bien encore, ce qui est plus vraisemblable, Plutarque a emprunté son renseignement à l'ouvrage d'un faussaire, qui l'a publié sous le nom d'Eudoxe. M. Schaarschmidt voit partout des faussaires : c'est une maladie.

1. Je suppose que cela signifie que les raisons séminales, identifiées aux atomes, ont, comme dans Platon, les éléments primitifs, la forme triangulaire.

2. Ἀναπίμπλανται. Je ne vois pas d'autre sens que celui-ci; la réalité, suivant les pythagoriciens, est ainsi produite. Le point engendre la ligne; la ligne engendre la surface; les surfaces ou plans sont des limites enveloppantes, mais vides, des formes sans contenu réel que remplit la matière, qui de sa nature est sans forme; l'être réel est la synthèse de la forme et de la matière : la forme vide sert d'enveloppe à la matière qui la remplit.

3. Le texte ajoute (γωνίας).... γωνίαν ἐπίκτητον αὐταῖς,... παρεχομένας, littéralement : .... « des angles donnant à ces lignes un angle supplémentaire. » Phrase à laquelle je ne comprends absolument rien.

des, dont le vin, par sa chaleur et son état liquide, est le symbole. Ces quatre dieux séparent leurs opérations secondes; mais ils restent unis les uns avec les autres : c'est pour cela que Philolaüs en leur attribuant un seul angle a voulu exprimer cette puissance d'unification[1].

Les pythagoriciens[2] veulent aussi que, de préférence au quadrilatère, ce soit le tétragone qui porte l'image de l'essence divine[3] : c'est par lui qu'ils expriment surtout l'ordre parfait.... Car la propriété d'être droit imite la puissance de l'immuabilité, et l'égalité représente celle de la permanence, car le mouvement est l'effet de l'inégalité, le repos celui de l'égalité. Ce sont donc là les causes de l'organisation de l'être solide[4] dans son tout, et de son essence pure et immuable.... Ils ont donc eu raison de l'exprimer symboliquement par la figure du tétragone. En outre Philolaüs, par un autre trait de génie[5], appelle l'angle du tétragone, l'angle de Rhéa, de Déméter et d'Hestia[6]. Car considérant la terre comme un tétragone, et remarquant que cet élément a la propriété du continu, comme nous l'avons appris par Timée, et que la terre reçoit tout ce qui s'écoule de ces corps divins, et en même temps les puissances généra-

1. Ἕνωσιν. Peut-être le mot ne veut-il exprimer ici que l'unité où se confondent ces quatre dieux, et non celle dont ils sont la cause efficiente.

2. *Id.*, *Id.*, p. 48.

3. C'est-à-dire qu'une surface n'est pas un corps et qu'un solide en est un. Il s'agit donc ici d'angles dièdres.

4. L'essence divine est donc encore considérée comme enveloppée dans un corps solide. Les dieux des pythagoriciens sont les astres.

5. Ἐπιβολήν.

6. Plutarque (*de Is. et Os.*, c. xxx) rapporte une autre distribution de ces angles, qu'il attribue aux pythagoriciens, sans nommer Philolaüs, et sur le témoignage d'Eudoxe.

trices qu'ils contiennent, il a eu raison d'attribuer l'angle du tétragone à ces déesses qui engendrent la vie[1]. En effet, quelques-uns appellent la terre Hestia et Déméter et prétendent qu'elle participe de Rhéa, tout entière, et qu'en elle sont contenues toutes les causes engendrées. Voilà pourquoi il dit, dans un langage obscur[2], que l'angle du tétragone embrasse la puissance une qui fait l'unité de ces créations divines.

Et il ne faut pas oublier que Philolaüs assigne l'angle du triangle à quatre dieux, et l'angle du tétragone à trois, montrant par là la faculté qu'ils ont de se pénétrer, de s'influencer mutuellement, et faisant voir comment toutes choses participent de toutes choses, les choses impaires des paires, et les paires des impaires. La triade et la tétrade, participant aux biens générateurs et créateurs[3], embrassent toute l'organisation régulière des choses engendrées. Leur produit est la dodécade qui aboutit à la monade unique, le principe souverain de Jupiter; car Philolaüs dit que l'angle du dodécagone appartient à Jupiter, parce que Jupiter enveloppe dans l'unité le nombre entier de la dodécade.

21.[4] *a.* Après la grandeur mathématique qui par ses trois dimensions ou intervalles, réalise le nombre quatre, Philolaüs nous montre l'être manifestant dans le nombre cinq la qualité et la couleur, dans le nombre six l'âme et la vie, dans le nombre sept la raison, la santé et ce qu'il appelle la lumière; puis il ajoute que

1. Ζωογόνοις.
2. Le grec dit : souterrain, χθονίως.
3. Comme M. Boeckh, au lieu de ποιοτικῶν, je lis ποιητικῶν.
4. Tiré des *Theolog. Arithm.*, p. 56.

l'amour, l'amitié, la prudence, la réflexion, sont communiqués aux êtres par le nombre huit.

b[1]. Il y a quatre principes de l'animal raisonnable, comme le dit Philolaüs, dans son ouvrage *sur la Nature*, l'encéphale, le cœur, le nombril, et les organes sexuels. La tête est le siége de la raison, le cœur celui de l'âme (ou de la vie) et de la sensation, le nombril de la faculté de pousser des racines et de reproduire le premier être, les organes sexuels de la faculté de projeter la semence et d'engendrer. L'encéphale (contient) le principe de l'homme, le cœur celui de l'animal, le nombril celui de la plante, les organes sexuels celui de tous les êtres, car tous les êtres croissent et poussent des rejetons.

c[2]. Il y a cinq corps dans la sphère : le feu, l'eau, la terre, l'air, et le cercle[3] de la sphère qui fait le cinquième.

1. *Theolog. Arithm.*, p. 22.
2. Tiré de Stob., *Eclog. Phys.*, I, 2, 3, p. 10.
3. M. Schaarschmidt propose ὑλοτάς ou ὁ ὄγχος au lieu de ἡ ὁλκάς; j'adopte l'ingénieuse correction de Meineke : ἡ κυκλάς. C'est l'éther qui enveloppe comme d'un cercle la sphère entière. La quintessence, à laquelle il est d'ailleurs fait allusion par Platon (*Tim.*, 55 c, et *Epinom.*, p. 984) n'est donc pas, comme l'a cru Ciceron, une découverte d'Aristote. M. Schaarschmidt conteste que par les mots, ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης (*Tim.*, 55 c), Platon fasse allusion à un cinquième élément; il prétend que les pythagoriciens n'ont point connu la théorie des corps élémentaires, et que ceux même qui la leur prêtent ne parlent que de quatre. Quant au sens du passage du *Timée*, celui que tout le monde adopte est au moins aussi vraisemblable et aussi autorisé que celui qu'invente M. Schaarschmidt. A moins de contester aussi l'authenticité des fragments suivants, M. Schaarschmidt sera bien obligé d'admettre la théorie au moins de quatre éléments chez les pythagoriciens. Vitruve, en effet. dit : Pythagoras, Empedocles, Epicharmus.... hæc principia quatuor esse posuerunt. »

Et Ménandre, fr., p. 196. Meineke :

Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
Ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.

Le fait qu'Épicharme croyait à une divinité unique et supérieure au

22.[1] De Philolaüs le pythagoricien, tiré de son livre sur l'âme[2].

Philolaüs soutient que le monde est indestructible : voici en effet ce qu'il dit dans son livre sur l'âme :

C'est pourquoi le monde demeure éternellement, parce qu'il ne peut être détruit par un autre, ni s'anéantir de lui-même[3]. On ne trouvera ni au dedans ni en dehors de lui aucune autre force plus puissante qu'elle[4], capable de le détruire. Mais le monde a existé de toute éternité[5] et il demeurera éternellement, parce qu'il

monde, ne prouve pas qu'il n'admettait pas, comme tant d'autres philosophes grecs, une sorte de polythéisme. D'ailleurs, cette doctrine d'Épicharme était exposée par Ennius (Varr. *de L. L.*, IV, *de R. R.*, I, 4; Priscien, VII). Or, Épicharme était pythagoricien (Plut., *Num.*, 8 : τῆς πυθαγορικῆς διατρίβης, et Iambl., *Vit. Pyth.*, 36), quoique M. Welcker en doute (*Kl. Schrift.*, p. 481). Maintenant le passage de Stobée, I, c. xv, p. 357, où renvoie M. Schaarschmidt, dit tout le contraire de ce qu'il lui prête : « Les pythagoriciens donnent au monde la forme sphérique, d'après la figure des quatre éléments : seul, le feu supérieur, τὸ ἀνωτάτω πῦρ, a la forme d'un cône. » Il est clair qu'ici il est fait mention de cinq éléments, quatre dont la figure a imprimé au monde la forme sphérique, et un cinquième qui a la forme conique. Il n'y a donc aucune raison de douter de l'authenticité du fragment.

1. Fragm. tiré de Stob., *Eclog.*, I, 20, 2, p. 418.

2. C'est ici que M. Boeckh fait commencer le troisième livre de Philolaüs qui traitait de l'âme du monde et de l'âme de l'homme. Les manuscrits portent en marge la glose suivante : Φιλολάου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς.

3. Ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος. Ce dernier mot exprime qu'il ne contient pas en lui-même cet élément de corruption, qui use la force et finit par anéantir l'essence de l'être imparfait.

4. Que son âme.

5. L'éternité du monde n'est pas, comme le dit Zeller, une opinion propre à Aristote. Elle a été enseignée par Héraclite (Simplic., *Scholl. Aristot.*, 487 b, 33 : ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον), et rien n'autorise à affirmer que l'âme du monde était inconnue avant Platon. Il est évident que le Νοῦς d'Anaxagore y ressemble beaucoup.

est un, gouverné par un principe dont la nature est semblable à la sienne, et dont la force est toute-puissante et souveraine [1]. De plus, le monde, un, continu, doué d'une respiration naturelle, se mouvant éternellement [2] en cercle, a le principe du mouvement et du changement; une partie en lui est immuable, l'autre est changeante : la partie immuable s'étend depuis l'*Ame* [3] qui embrasse le tout, jusqu'à la lune, et la partie changeante depuis la lune jusqu'à la terre; or, puisque le moteur agit depuis l'éternité et continue éternellement son action, et que le mobile reçoit sa manière d'être du moteur qui agit sur lui, il résulte nécessairement de là que l'une des parties du monde imprime toujours le mouvement, que l'autre reçoit toujours passive [4]; l'une est tout

1. M. Boeckh suppose ici, sans nécessité et sans preuve, une lacune.

2. Avec Meineke, je lis ἐξ αἰδίω au lieu de ἀρχιδίω.

3. L'âme du monde l'enveloppe donc, ce qui n'empêche pas qu'elle en pénètre toutes les parties, comme le dit Cicéron, *De nat. D.*, I, 11 : « Animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem. »

4. Le texte dit τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθές. Quoiqu'il n'y ait pas de variantes dans les manuscrits, je lis ἀεικίνουν, qui me semble exigé par le sens. L'auteur du fragment distingue dans le Cosmos deux parties, l'une immuable, l'autre changeante; l'une motrice, l'autre mue. Or, si l'immuable n'est pas nécessairement l'immobile, ce n'est pas cependant son caractère d'être éternellement mobile. Pour rétablir l'opposition, il faut ou lire ἀειακίνατον ou ἀεικίνουν, et je choisis ce dernier. Cette opposition est une des causes légitimes de soupçonner l'authenticité du fragment. Mais ce n'est qu'un doute, et ne pourra jamais être qu'un doute; car qui peut déterminer ce qu'il y a d'éléments transmis et pythagoriciens dans les doctrines platoniciennes. En fait d'histoire, les arguments internes me semblent trop dangereux et trop arbitraires. Les faits ne peuvent être détruits comme confirmés que par des faits; et les faits probants sont ici des témoignages : ils sont valables, tant qu'on n'a pas démontré l'impossibilité qu'ils ne le

entière le domaine[1] de la raison et de l'âme, l'autre de la génération et du changement; l'une est antérieure en puissance et supérieure, l'autre postérieure et subordonnée. Le composé de ces deux choses, du divin éternellement en mouvement[2], et de la génération toujours changeante, est le Monde. C'est pourquoi l'on a raison de dire qu'il est l'énergie éternelle de Dieu et du devenir qui obéit aux lois de la nature changeante. L'un demeure éternellement dans le même état et identique à lui-même, le reste constitue le domaine de la pluralité qui naît et qui périt. Mais cependant les choses mêmes qui périssent sauvent leur essence et leur forme, grâce à la génération, qui reproduit la forme identique à celle du père qui les a engendrées et les a façonnées[3].

23. [4] *a.* L'âme est introduite et associée au corps par le nombre, et par une harmonie à la fois immortelle et incorporelle.... L'âme chérit son corps, parce que sans lui elle ne peut sentir; mais quand la mort l'en a séparée, elle mène dans le monde (le Cosmos) une vie incorporelle.

b [5]. Platon dit que l'âme est une essence qui se meut elle-même; Xénocrate la définit un nombre qui se meut

soient pas. Or, qu'y a-t-il d'impossible à ce que les pythagoriciens aient été les premiers à soutenir cette doctrine?

1. Ἀνάκωμα, mot inconnu.

2. Τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, jeu de mots qu'on retrouve dans le *Cratyle*, p. 397 d.

3. On reçonnait dans δαμιουργῷ. qui se rencontre également dans le fragm. 11 *c*, les formules platoniciennes : ce qui rend l'origine du fragment suspecte.

4. Tiré de Claudien Mamert, *De statu anim.*, II, p. 7.

5. Tiré de Macrobe, *Song. de Scip.*, I, 14.

lui-même ; Aristote l'appelle une entéléchie ; Pythagore et Philolaüs une harmonie.

c[1]. Philolaüs disait encore qu'il ne fallait pas se tuer, parce que c'était un précepte pythagoricien qu'il ne faut pas déposer son fardeau, mais aider les autres à porter le leur ; c'est-à-dire qu'il faut venir en aide à la vie, et non s'en prendre à elle[2].

d[3]. Il est bon aussi de se rappeler le mot de Philolaüs le pythagoricien qui dit : les anciens théologiens et devins attestent que c'est en punition de certaines fautes que l'âme est liée au corps et y est ensevelie comme dans un tombeau[4].

1. Olympiod., *ad Plat. Phædon.*, p. 150.
2. Cf. *Phæd.*, p, 62 b, *Crat.*, p. 400 d, *Gorg.*, 493, où Platon fait allusion peut-être à Philolaüs, mais sans le nommer.
3. Clement., *Strom.*, III, p. 433. Theodor., *Græc. Aff. Curat.*, V, p. 821.
4. Platon, dans le *Gorgias*, 493 a, semble désigner Philolaüs comme l'auteur de cette doctrine pythagoricienne : que les vivants sont des morts et que le corps est un tombeau : Τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός. Un des motifs pour lesquels M. Schaarschmidt refuse de croire à l'authenticité de ce passage, que semble cependant singulièrement confirmer Platon même dans le *Cratyle*, où il rapporte le mot aux οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, c'est qu'un tombeau donne l'idée que ce qu'il renferme n'est qu'un cadavre sans vie ; or, telle ne peut pas être l'opinion des pythagoriciens. Mais M. Schaarschmidt est-il bien sûr que les anciens étaient persuadés que ce que renferme un tombeau est ce je ne sais quoi qui n'a de nom dans aucune langue humaine ? Ne sait-il pas que les anciens supposaient, au contraire, que l'âme était enfermée dans cette caverne de la tombe, qu'elle pouvait bien errer autour de cette horrible demeure, mais sans l'abandonner, sauf dans des circonstances particulières ; et que c'est cette superstition qui avait donné naissance aux Ombres, et aux Mânes, et à tout ce qu'on appelle la religion des tombeaux ? En sorte que la vie dans le corps pouvait bien être comparée à cette forme incertaine et inquiète de la vie après la mort.

24.[1]. *a.* Comme l'a dit Philolaüs, il y a des raisons plus fortes que nous.

b. [2]. J'aurai ailleurs une autre occasion de rechercher avec plus de soin comment, en élevant un nombre au carré, par la position des unités simples qui le composent, on arrive à des propositions évidentes, naturellement et non par la loi, comme dit Philolaüs.

25. [4]. Anaxagore a dit que la Raison en général est la faculté de discerner et de juger; les pythagoriciens disent également que c'est la Raison, non pas la raison en général, mais la Raison qui se développe en l'homme par l'étude des mathématiques, comme le disait aussi Philolaüs, et ils soutiennent que si cette Raison est capable de comprendre la nature du tout, c'est qu'elle a quelque affinité d'essence avec cette nature, car il est dans la nature des choses que le semblable soit compris par le semblable.

26.[5]. *a.* Philolaüs a donc eu raison de l'appeler Décade, parce qu'elle reçoit (δέχομαι) l'infini, et Orphée de l'appeler la Tige, parce qu'elle est comme la tige d'où sortent tous les nombres comme autant de branches.

1. Tiré d'Aristot., *Ethic. Eudem.*, II, 8, où il traite des actes volontaires, non volontaires et forcés.
2. Tiré d'Iambl., *in Nicom. Arithm.*, I, p. 25.
3. Φύσει καὶ οὐ νόμῳ. L'opposition de la nature et des lois conventionnelles aurait donc été connue de Philolaüs.
4. Tiré de Sext., Emp. *adv. Math.*, VII, 92, p. 388.
5. Tiré de Laurent Lydus, *de Mens*, p. 16. Cedrenus, t. I, p. 169 b. Etym. magn., v. δεκάς.

b[1]. Philolaüs a donc eu raison d'appeler sans mère le nombre sept.

c[2]. Philolaüs a donc eu raison d'appeler la Dyade l'épouse de Cronos.

1. Cedrenus, t. I, p. 72.
2. Cedrenus, t. I, p. 208.

CHAPITRE QUATRIÈME

LES FRAGMENTS D'ARCHYTAS

VIE D'ARCHYTAS

PAR

DIOGÈNE DE LAËRTE[1]

Archytas de Tarente, fils de Mnésagoras[2], ou d'Hestiée si l'on en croit Aristoxène[3], était lui aussi pythagoricien. Ce fut lui qui, par une lettre, sauva Platon de la mort dont le menaçait Denys. Il réunissait en sa personne toutes les vertus, en sorte qu'objet de l'admiration de la foule, il fut nommé sept fois stratége[4], malgré la loi qui défendait qu'on exerçât plus d'un an cette magistrature.

1. Diog. L., VIII, 79. Conf. A. Schmidii dissert. *de Archyta Tar.* Ien. 1683. Bardili : *de Archyta Tarentino* disquisitio, dans les Nov. act. Societat. Lat. Ien. 1, p. 1. Joseph Navarra : *de Archyt. Tar. vita et Opp.* Hanov. 1820. Bentley : *Resp. ad Boyl.* Egger: *de Archyt. vita.* Paris, 1836.
2. Suid donne les variantes : Mnésarque, Mnasagète, Mnasagoras.
3. Qui avait écrit sa vie, comme nous l'avons vu plus haut p. 209, Conf. Athen. XII, 12, 545, et Diog. L.. V., 25.
4. Cf. Æl., *Hist. var.*, VII, 14. Strab. VI. Suid. V.

Platon lui a écrit deux lettres[1], en réponse à la lettre suivante qu'Archytas lui avait le premier adressée :

Archytas à Platon, salut[2].

C'est une chose heureuse pour toi que tu te sois relevé de ta maladie : car je l'ai appris non-seulement de toi-même, mais encore de Lamiscus. Je me suis occupé de ces mémoires écrits (τῶν ὑπομναμάτων)[3], et je suis remonté en Lucanie où j'ai rencontré des descendants d'Ocellus. J'ai en ma possession les Traités *sur la Loi et la Royauté*, *sur la Sainteté*, *sur la Genèse du Tout*, et je te les envoie. Les autres n'ont pas encore pu être découverts. S'ils se retrouvent, ils te seront adressés.

A cette lettre d'Archytas, Platon répondit comme il suit :

Platon à Archytas, salut.

Je suis ravi de joie d'avoir reçu les ouvrages que tu m'as envoyés, et je professe une admiration infinie pour celui qui les a écrits[4]. Il me semble qu'il est digne de

1. Ce sont les lettres 9 et 12 dont Diogène ne reproduit que la dernière. Conf. Vincent Cantarenus : De mutuis Archytæ et Platonis epistolis dans ses var. Lectiones IX, p. 48.

2. Le texte des mss. de Diogène porte ὑγιαίνειν. Lucien, dans son traité *de Laps. int. salut.*, prétend que, d'après l'exemple de leur maître tous les pythagoriciens, au lieu de la formule ordinaire εὖ πράττειν, se servaient entre eux, dans leur correspondance, de la locution ὑγιαίνειν.

3. Ménage entend ce mot des ouvrages d'Archytas même ; ce que sembleraient confirmer les titres cités, qui sont les titres de quelques-uns de ceux d'Archytas. Mais la suite des idées ne permet guère d'accepter cette interprétation, et il est évident que l'auteur de la lettre, évidemment fabriquée par un écrivain fort ignorant, a cru ou voulu faire croire que Platon cherchait des ouvrages d'Ocellus, qu'Archytas, son ami, étant remonté jusqu'en Lucanie, avait eu le bonheur d'en acquérir quelques-uns de la main même des descendants d'Ocellus, et qu'il ne désespérait pas de trouver les autres.

4. τοῦ γράψαντος. Il est évident que la réponse de Platon est faite au

de ses antiques et glorieux ancêtres, qui, dit-on, étaient Myréens, et du nombre de ces Troyens qui émigrèrent sous la conduite de Laomédon, tous hommes de bien, comme le prouve la tradition mythique. Mes ouvrages au sujet desquels tu m'écris, ne sont pas encore dans un état de perfection suffisante ; mais je te les envoie tels qu'ils sont. Nous sommes tous deux parfaitement d'accord sur la nécessité de les bien garder[1]. Il est donc inutile de t'en faire la recommandation. Bonne santé.

Tel est le texte de ces deux lettres.

Il y a eu quatre Archytas : le premier, celui dont nous venons de parler ; le second, de Mitylène, était un musicien ; le troisième a écrit sur l'agriculture ; le quatrième est auteur d'épigrammes. Quelques-uns en comptent un cinquième, un architecte, dont on a un livre sur la mécanique, qui commence par ces mots : Ce livre contient ce que m'a enseigné Teucer le Carthaginois. On attribue au musicien le mot suivant : on lui reprochait de ne pas se faire entendre : C'est mon instrument, dit-il, qui parle pour moi[2]. Aristoxène prétend qu'Archytas le philosophe ne fut jamais vaincu lorsqu'il commandait.

même point de vue que la lettre d'Archytas, et suppose que ce dernier n'est pas l'auteur des ouvrages qu'il envoie à son ami.

1. Περὶ τῆς φυλακῆς. J'entends cette expression insuffisante et obscure sur laquelle Ménage ne se prononce pas (*amplius cogitandum*, dit-il), dans le sens suivant : il faut veiller avec soin sur ces livres, non pas dans la crainte qu'ils ne se perdent, mais dans la crainte qu'ils ne tombent entre les mains d'un indiscret qui les publierait. C'est toujours cette fausse opinion d'un enseignement secret, dont il est fait mention dans la lettre II de Platon, p. 311 e. Conf. Lett. XIII; r. 1. *Vie de Platon*, p. 147 sqq.

2. Diogène veut dire sans doute que le musicien n'avait pas de voix, et qu'il se vantait que son instrument chantait et parlait pour lui.

Une fois, cédant à l'envie, il avait été obligé de se démettre du commandement, et ses concitoyens furent immédiatement défaits. C'est lui qui, le premier, appliqua méthodiquement les principes des mathématiques à la mécanique[1], qui donna un mouvement organique à une figure de géométrie[2], en cherchant par la section du demi-cylindre, deux moyennes proportionnelles afin de doubler le cube[3]. C'est encore lui qui trouva les propriétés du cube par la géométrie[4], comme le dit Platon dans la *République*[5].

1. Montucla, *Hist des Mathém.*, 1, 3, p. 145, 165. Aul. Gelle, X, 12 : Sed id quod Archytam pythagoricum commentum esse atque fecisse traditur, neque minus admirabile, neque tamen vanum æque videri debet. Nam et plerique nobilium Græcorum, et Favorinus philosophus memoriarum veterum exsequentissimus, affirmatissime scripserunt, simulacrum columbæ e ligno ab Archyta ratione quadam disciplinaque mechanica factum, volasse : ita erat scilicet libramentis suspensum, et aura spiritus inclusa atque occulta concitum. Libet hercle super re tam abhorrenti a fide, ipsius Favorini verba ponere : Ἀρχύτας Ταραντῖνος, φιλόσοφος ἅμα καὶ μηχανικὸς ὢν, ἐποίησε περιστερὰν ξυλίνην, πετομένην, ἥτις εἰ ποτε καθίσειεν, οὐκέτι ἀνίστατο.

2. Vitruv., *Præf. lib.* IX. Reimer, *Hist. problemat. de Cubi duplicatione*. Gotting. 1798.

3. Il m'est impossible de comprendre le texte de Diogène de Laërte : κίνησιν ὀργανικὴν διαγράμματι γεωμετρικῷ προσήγαγε, si ce n'est comme il suit : Archytas, pour démontrer les théorèmes de géométrie, employa le premier la méthode de révolution, laquelle fait *mouvoir* les figures géométriques comme si elles étaient des êtres organisés et vivants.

4. Le cube n'est pas ici considéré comme figure, mais comme une puissance d'un nombre. Il s'agit donc de l'application de la géométrie à l'arithmétique.

5. Suidas, v° Ἀρχύτας, et Aristote, *Polit.*, VIII, 6, lui attribuent encore l'invention d'une crécelle pour amuser les petits enfants. Il est touchant de voir un savant mathématicien, un grave et profond philosophe, un glorieux général témoigner d'une préoccupation si tendre des goûts et des instincts de l'enfance. Ceux qui ont vraiment aimé les hommes, ont aimé les petits enfants.

PREMIÈRE CATÉGORIE : FRAGMENTS MÉTAPHYSIQUES[1]

FRAGMENT 1.

Il y a nécessairement deux principes des êtres, l'un renfermant la série des êtres ordonnés et finis, l'autre la série des êtres désordonnés et infinis. L'une susceptible d'être exprimée par la parole, et dont on peut rendre compte,[2] embrasse les êtres, et en même temps détermine et ramène à l'ordre le non-être.

Car toutes les fois qu'elle s'approche des choses du devenir, elle les amène à l'ordre et à la mesure, et les fait participer à l'essence et à la forme de l'universel[3]. Au contraire la série des êtres qui se dérobent à la parole et à la raison, porte atteinte aux choses ordonnées, détruit celles qui aspirent à l'essence et au devenir; car toutes les fois qu'elle s'approche d'elles, elle les assimile à sa propre nature.

Mais puisqu'il y a deux principes des choses de genre contraire, l'un principe du bien, l'autre principe du mal, il y a nécessairement aussi deux raisons, l'une de la nature bienfaisante, l'autre de la nature malfaisante.

C'est pourquoi[4] et les choses qui doivent leur nais-

1. Stobée, *Eclog. Phys.*, I, 712. Heer. Meineke, t. I, p. 194 du livre περὶ Ἀρχῶν...., *des Principes*.

2. Λόγον ἔχοισαν, que je crois mal traduit par *rationis particeps*.

3. Je lis avec Meineke τῷ au lieu de τὸ καθ' ὅλω.

4. Ce διὰ τοῦτο n'est justifié par rien, et semble annoncer que ce morceau est composé de plusieurs fragments juxtaposés, entre lesquels il y a certaines lacunes. Il n'y a pas de lien entre les deux principes énoncés dans la 1re partie et les quatre énoncés dans la 2e.

sance à l'art et celles qui la doivent à la nature doivent avant tout participer de ces deux principes : la forme et la substance [1].

La forme est la cause de l'essence ; [2] la substance est le substrat qui reçoit la forme. Ni la substance ne peut par elle-même participer à la forme, ni la forme par elle-même s'appliquer à la substance ; il est donc nécessaire qu'il y ait une autre cause qui meuve la substance des choses et l'amène à la forme. Cette cause est première au point de vue de la puissance, et la plus excellente de toutes. Le nom qui lui convient est Dieu. Il y a donc trois principes, Dieu, la substance des choses, la forme. Dieu est l'artiste, le moteur ; la substance est la matière [3], le mobile ; l'essence est comme l'art et ce à quoi la substance est amenée par le moteur. Mais puisque le mobile contient des forces qui lui sont contraires à lui-même, — ce sont celles des corps simples — et que les contraires ont besoin d'un principe qui établisse en eux l'harmonie et l'unité, il doit nécessairement recevoir les vertus efficaces et les proportions des nombres, et tout ce qui se manifeste dans les nombres et les formes géométriques, vertus et proportions capables de lier et d'unir dans la forme les contraires qui existent dans la substance des choses. Car, par elle-même, la substance est informe : ce n'est qu'après avoir été mue vers la forme, qu'elle devient formée et reçoit le rapport rationnel de l'ordre. De

1. Τᾶς ὠσίας est ici pris pour matière.
2. Αἰτία τῶ τόδε τι ἦμεν ou εἶμεν, la quiddité aristotélique : « Ut certum quid sit res. »
3. Τὰν ὕλαν.

même, si le mouvement existe, outre la chose mue, il faut qu'il existe un premier moteur[1] : il y a donc nécessairement trois principes, la substance des choses, la forme et le principe qui se meut soi-même, et qui est par sa puissance le premier[2]; ce principe non-seulement doit être une intelligence : il doit être au-dessus de l'intelligence, et ce qui est au-dessus de l'intelligence, nous l'appelons Dieu[3].

Il est donc évident que le rapport d'égalité s'applique à l'être qui peut être défini par le langage et par la raison. Le rapport d'inégalité s'applique à l'être irrationnel, et qui ne peut être fixé par le langage : c'est la substance; voilà pourquoi tout devenir et toute destruction se produisent dans la substance et ne se produisent pas sans elle.

FRAGMENT 2[4].

Les philosophes, en résumé, ne commençaient que par des principes pour ainsi dire contraires, mais au-dessus de ces deux éléments ils en connaissaient un autre supérieur, comme l'atteste Philolaüs qui dit que Dieu a produit, ὑποστῆσαι, réalisé, le fini et l'infini, et

1. Le texte est corrompu. J'adopte la restitution de Müllach; celle de Meineke, différente dans les mots, donne un sens identique.

2. Il y a encore ici une restitution de Meineke, que j'accepte. Au lieu d'ἀόρατον δύναμιν (Jacobs conjecture sans raison ἀορίστον), Meineke lit καὶ πρᾶτον, ce qui me paraît plus logique.

3. Je suis encore ici les ingénieuses et heureuses corrections de Meineke.

4. Ap. Syrian., au commencement de son commentaire sur la *Mét.* d'Aristote, XII, p. 102. Boeckh (p. 149) ne connaissait pas le texte grec de ce fragment, qui n'a été publié que par Brandis, *De perditis Arist. libris*, 1823, p. 35. La version latine de Bagolini (Venise, Ald., 1558, f. 202 a) est précédée de ces mots : « Substantiarum enim principia super substantialia esse oportet. »

montré qu'à la limite se rattache toute la série qui a une plus grande affinité avec l'Un, et à l'infinité, celle qui est au-dessous. Ainsi, au-dessus des deux principes ils ont placé une cause unifiante et supérieure à tout. Cette cause c'est, dit Archénète[1], la cause avant la cause, αἰτίαν πρὸ αἰτίας, et, dit Philolaüs, le principe universel.

FRAGMENT 3[2].

De quelle unité veux-tu parler? est-ce de l'unité suprême ou de l'unité infiniment petite qui se montre dans les parties? En un mot, les pythagoriciens distinguent l'unité et la monade dont un grand nombre des anciens pythagoriciens ont parlé, par exemple, Archytas qui dit : L'un et la monade ont une affinité de nature; mais cependant ils diffèrent entre eux.

FRAGMENT 3 *bis*[3].

Archytas[4] et Philolaüs donnent indifféremment à l'u-

1. Bagolini le nomme Archenenis, et Boeckh propose de lire Archytas.
2. Ap. Syrian., *ad Met. Arist.*, XIII, 8.
3. Theon. Smyrn., *Arithm.*, p. 27.
4. Stob., *Ecl. Phys.*, I, p. 58, répétant Plut., *Plac. Phil.*, I, 8 : « Pythagore dit que les principes sont d'abord la monade, qui est Dieu, et le Bien (νόος, Plutarque donne : τοῦ ἑνός), qui est l'essence de l'intelligence même; et ensuite la dyade indéfinie, qui est un démon, le mal, et qui a rapport à la quantité matérielle. » Cependant Théon de Smyrne (*Arithm.*, p. 24) nous affirme que ce sont les pythagoriciens postérieurs qui ont usé de ces mots : la monade et la dyade. Alexandre d'Aphrodise, dans Simplicius (*in Arist. Phys.*, f. 104 b) dit : « Platon posa comme principes de la dyade l'Un, et le grand et le petit. Il prétendait que la dyade indéfinie participait elle-même du grand et du petit. » Et un peu plus loin il ajoute : « Les nombres sont

nité le nom de monade, et à la monade le nom d'unité. La plupart cependant ajoutent au mot de monade, la détermination de première monade, parce qu'il y a une monade qui n'est pas première, et qui est postérieure à la monade en soi et à l'unité [1].

FRAGMENT 3 *ter* [2].

L'âme de l'homme, dit Pythagore, est un tétragone à angles droits. Archytas, au contraire, au lieu de donner la définition de l'âme par le tétragone, la mettait dans le cercle, par la raison que l'âme est ce qui se meut soi-même, et est, par une conséquence nécessaire, le premier moteur : or, le premier moteur est un cercle ou une sphère [3].

les principes de tous les êtres : en sorte que le principe de tout est l'Un et le grand et le petit, c'est-à-dire la dyade indéfinie; car chaque nombre, en tant qu'il se divise et est une multitude, appartient à la dyade indéfinie. »

Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, X, 249-263, qui attribue ces termes et ces idées à Pythagore. Elles ne sont ni de lui ni de Platon : elles paraissent être nées dans l'École des successeurs immédiats de Platon, qui tombaient dans le pythagorisme.

1. Il n'y a pas positivement de contradiction entre ces deux fragments. Il résulte seulement de là que l'emploi des mots était assez libre, ou, pour mieux dire, encore vague. Archytas semble avoir distingué deux sortes d'unités : l'unité suprasensible, Dieu, *la cause avant la cause*; et l'unité réelle qui, enveloppant en elle l'infini, porte à trois le nombre de ses principes; à moins qu'on ne veuille admettre que l'Unité suprême contient en soi les deux contraires du fini et de l'infini, du pair et de l'impair.

2. Joh. Lydus, *de Mensibus*, VI, p. 21, ed. Schow.

3. Claudien Mamert, *de Statu Anim.*, II, 7 : « Archytas Tarentinus idemque Pythagoricus in eo opere, quod magnificum de rerum natura prodidit, post multam de numeris utilissimam (*ou* subtilissimam) disputationem, « Anima, inquit, ad exemplum unius composita est, quæ « sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris. » Plut.,

FRAGMENT 3 *quater* [1].

Platon et Archytas et les autres pythagoriciens prétendent qu'il y a trois parties dans l'âme, qu'ils divisent en raison, courage et désir [2].

Plac. Phil., IV, 2 : « Pythagore définissait l'âme : un nombre se mouvant lui-même. Il prend le nombre pour l'âme. » Plutarque (*de Gen. Anim.*, I) attribue cette définition à Xénocrate. Cic. (*de Nat. D.*, I, 11 : « Pythagoras.... censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et *commeantem* (mouvement).... ex quo nostri animi carperentur. »

1. Stob., *Ecl. Phys.*, I, p. 878.

2. Cic., *Tusc.*, IV, 5 : « Veterem illam equidem Pythagoræ primum, deinde Platonis descriptionem sequar : qui animum in duas partes dividunt : alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. »

Plut., *de Plac. Phil.*, IV, 4 : « Pythagore et Platon ont deux divisions. Par l'une, ils divisent l'âme en deux parties : l'une raisonnable, et l'autre irraisonnable ; mais par une analyse plus attentive et plus exacte, ils la divisent en trois, subdivisant la partie irraisonnable en courage et désir. »

Id., IV, 5, 13 : « Pythagore place le principe vital au cœur ; le principe intellectuel et rationnel dans la tête. »

Stobée (*Eclog.*, I, 848) attribue à Arésas cette division de l'âme en νόος, qui produit la pensée et la science ; en θύμωσις, qui produit la puissance et la force ; en ἐπιθυμία, qui engendre l'amour et le goût du plaisir ; et (*Serm.*, I, p. 9) il la répète comme venant des livres de la pythagoricienne Théano.

Diogène de Laërte, VIII, 30, dans son résumé de la doctrine pythagoricienne, qu'il tire probablement d'Alexandre Polyhistor, dit : « Ils divisent l'âme de l'homme en trois parties : la raison, la pensée (αἱ φρένες), le courage. La raison et le courage appartiennent à tous les animaux ; la pensée n'appartient qu'à l'homme. » Il résulterait de cette analyse que la raison aurait été mal distinguée de la sensation. Aristote dit, en effet (*Magn. Moral.*. c. II), que Platon est le premier qui ait distingué dans la connaissance, la connaissance sensible et la connaissance rationnelle et pure.

Sext. Emp. (*adv. Math.*, VII, 92) dit que la raison, qui vient des mathématiques, et qui est capable de connaître la nature des êtres, a été pour les pythagoriciens le κριτήριον, c'est-à-dire la source et la règle de la connaissance.

FRAGMENT 4[1].

Le commencement de la connaissance des êtres, est dans les choses qui se produisent en eux. De ces choses qui se produisent en eux, les unes sont intelligibles, les autres sont sensibles; celles qui sont intelligibles sont immobiles; les autres qui sont sensibles sont mues. Le critérium des choses intelligibles est le monde, ὁ κόσμος[2]; le critérium des choses sensibles est la sensation.

Des choses qui ne se manifestent pas dans les êtres mêmes, les unes sont la science, les autres l'opinion; la science est immobile, l'opinion est muable.

Il faut en outre admettre ces trois choses: le sujet qui juge, l'objet qui est jugé, la règle d'après laquelle cet objet est jugé. Ce qui juge, est l'esprit (ὁ νόος), ou la sensation; ce qui est jugé, est l'essence rationnelle, (ὁ λόγος)[3]; la règle du jugement est l'acte même qui se

1. Stob., *Ecl.*, I, p. 722.

2. Jacobs conjecture, au lieu de κόσμος, qu'il faut lire ὁ νόος, qui répond mieux à αἴσθησις. Mais la leçon ordinaire, qu'Orelli et Meineke ne peuvent digérer, suivant le mot d'Hartenstein, s'explique cependant par la théorie pythagoricienne. Le monde est le principe et la règle de la connaissance, parce qu'en dehors de lui il n'y a nul ordre, nulle détermination, nul nombre, nulle fin, et que la connaissance est tout cela. V. Boeckh, *Philol.*, p. 49.

3. C'est du moins ce que j'entends par le mot ὁ λόγος, qui reçoit dans la phrase suivante un sens nécessairement différent; car ici il est l'objet du jugement: ἐπικρίνει ὁ νόος τὸν λόγον; et une ligne plus bas, il en est le sujet: περὶ νοητῶν ματεύηται ὁ λόγος. Je croirais volontiers à une fausse leçon. Hartenstein entend par τὸ κρινόμενον, non l'objet du jugement, mais le jugement même, abstraction faite de son sujet et de son objet, le jugement logique, qui se diviserait naturellement en jugements ayant rapport aux choses intelligibles, et jugements ayant rapport aux choses sensibles.

produit dans l'être[1], qui est ou intelligible ou sensible. L'esprit est juge de l'essence, soit qu'il se porte vers un être intelligible, soit qu'il se porte vers un être sensible. Lorsque la raison recherche les choses intelligibles, elle se porte vers l'élément intelligible; quand elle recherche les choses sensibles, elle se porte vers l'élément des choses sensibles. Voilà d'où viennent ces fausses représentations graphiques dans les figures et dans les nombres qu'on voit en géométrie, ces recherches sur les causes et les fins probables, qui ont pour objet les êtres sujets au devenir et les actes moraux, et qu'on poursuit dans la physiologie et dans la politique. C'est en se portant vers l'élément intelligible que la raison connaît que l'harmonie[2] est dans le rapport double; mais ce fait que le rapport double est consonnant ne nous est attesté que par la sensation. Dans la mécanique, la science a pour objet des figures, des nombres, des proportions, c'est-à-dire des éléments rationnels; les effets sont perçus par la sensation : car on ne peut les étudier et les connaître en dehors de la matière et du mouvement. En un mot, il est impossible de connaître le pourquoi, διὰ τί, d'une chose individuelle, si l'on n'a pas d'abord saisi par l'esprit l'essence de la chose individuelle, τὸ τί ἐντι ἕκαστον. La connaissance de l'existence, ὅτι ἔντι, et de la qualité, οὕτως ἔχει, appartient à la raison et à la sensation : à la raison, toutes les fois que nous exposons la démonstration d'une chose par un syllogisme qui conclut néces-

1. En effet, la réalité même, la nature des choses, est la vraie mesure de la connaissance.

2. C'est, comme on sait, le nom grec de l'octave.

sairement ; à la sensation, toutes les fois que nous faisons attester l'essence d'une chose par la sensation [1].

FRAGMENT 5 [2].

La sensation se produit dans le corps, la raison dans l'âme. L'une est le principe des êtres sensibles, l'autre le principe des êtres intelligibles. Car la multitude a pour mesure le nombre, la longueur, le pied, la pesanteur et l'équilibre, la balance ; la règle et la mesure de la rectitude dans le sens vertical comme dans le sens longitudinal, c'est l'angle droit.

Ainsi la sensation est le principe et la mesure des corps ; la raison, le principe et la mesure des êtres intelligibles. L'une est le principe des êtres intelligibles et premiers par nature ; l'autre, le principe des choses sensibles et secondes par nature. Car la raison est le principe de notre âme ; la sensation, le principe de notre

1. Ὅκα ἐπιμαρτυρώμεθα τὸν λόγον διὰ τᾶς αἰσθάσιος. On pourrait entendre encore : toutes les fois que la sensation vient fournir son témoignage à la raison. Le mot λόγος est fréquemment employé dans ce passage, et souvent avec des sens très-divers. L'emploi du mot syllogisme, inconnu, dans sa forme substantive et son sens logique et technique, même à Platon, les quatre causes d'Aristote qui se présentent ici avec ses propres formules, prouvent évidemment l'origine postérieure du fragment.

2. Ce fragment est composé de deux extraits tirés, l'un de Stobée (*Ecl. Phys.*, I, 784) ; le second, à partir des mots Διόπερ ὧν δεῖ, emprunté à l'ouvrage d'Iamblique, intitulé Περὶ κοινῆς μαθημ., se trouve dans les *Anecdota græca* de Villoison, t. II, p. 199. Cette dernière partie n'est presque que la reproduction littérale d'un passage de la *République* de Platon (l. VI, 509-511). Dans Stobée comme dans Iamblique, l'ouvrage d'Archytas, d'où le fragment est extrait, porte le titre identique : *De la raison et de la sensation,* dont l'objet, suivant Iamblique, était « de distinguer les critérium des êtres, et d'établir quel est le critérium le plus propre des mathématiques. »

corps.[1] L'esprit est le juge des objets les plus nobles; la sensation, des plus utiles. La sensation a été créée en vue du corps, et pour le servir; la raison en vue de l'âme, et pour y faire naître la sagesse. La raison est le principe de la science; la sensation, de l'opinion, δόξα. L'une tire son activité des choses sensibles, l'autre des choses intelligibles. Les objets sensibles participent au mouvement et au changement, les objets intelligibles participent de l'immuabilité et de l'éternité[2]. Il y a analogie entre la sensation et la raison : car la sensation a pour objet le sensible, et le sensible se meut, change, et n'est jamais identique à lui-même : aussi, comme on peut le voir, il devient plus et moins, meilleur et pire. La raison a pour objet l'intelligible : or l'intelligible est par essence immobile; c'est pourquoi on ne peut concevoir dans l'intelligible, ni plus ni moins, ni meilleur ni pire; et de même que la raison voit l'être premier et le paradigme, de même la sensation voit l'image et le second. La raison voit l'homme en soi; la sensation voit en eux et le cercle du soleil, et les formes des objets artificiels[3]. La raison est parfaitement simple et indivisible, comme l'unité et le point; il en est de même de l'être intelligible.

L'idée[4] n'est ni la limite ni la borne du corps : elle

1. Le texte, tout à fait mutilé, ne peut avoir de sens qu'en rétablissant quelques mots par pure conjecture. J'ai adopté la restitution d'Heeren, acceptée par Meineke.

2. Je suis les restitutions très-intelligentes de Meineke.

3. Passage mutilé, et qu'aucune restitution n'est parvenue à rendre clair.

4. Ou plutôt la forme τὸ εἶδος. On ne sait trop ce que vient faire cette définition de l'εἶδος.

n'est que la figure de l'être, ce par quoi l'être est, tandis que la sensation a des parties et est divisible.

Des êtres, les uns sont perçus par la sensation, les autres par l'opinion, une troisième catégorie par la science, une dernière par la raison.

Les corps qui offrent de la résistance sont sensibles; l'opinion connaît ceux qui participent aux idées, et en sont comme les images Ainsi tel homme participe de l'idée d'homme, tel triangle de l'idée de triangle. La science a pour objet les accidents nécessaires des idées; ainsi la géométrie a pour objet les propriétés des figures; la raison connaît les idées elles-mêmes et les principes des sciences et de leurs objets, par exemple : le cercle, le triangle, la sphère en soi. Il y a de même en nous, dans notre âme, quatre sortes de connaissances : la pensée pure, ὁ νόος, la science, l'opinion, la sensation : deux sont principes du savoir : ce sont la pensée et la sensation; deux en sont la fin : ce sont la science et l'opinion.

C'est toujours le semblable qui est capable de connaître le semblable; la raison sait les choses intelligibles; la science, les choses connaissables; l'opinion, les choses conjecturales; la sensation, les choses sensibles[1].

C'est pourquoi[2] il faut que la pensée s'élève des choses sensibles aux choses conjecturales, des choses conjecturales aux choses connaissables, des choses connaissables aux choses intelligibles; et celui qui veut connaître la vérité sur ces objets, doit réunir dans un

1. Ici se termine la citation de Stobée.
2. Ici commence l'extrait d'Iamblique.

ensemble harmonieux tous ces moyens et objets de la connaissance[1]. Ceci établi, on peut se les représenter sous l'image d'une ligne divisée en deux parties égales, et dont chacune de ces parties est à son tour divisée de la même manière: séparons donc ainsi le sensible, et divisons-le en deux parties dans la même proportion; ces deux parties se distingueront l'une par la clarté, l'autre par l'obscurité. L'une des sections du sensible renferme les images des choses, et celles qu'on aperçoit dans les eaux, et celles qu'on voit dans les miroirs; la seconde section représente les plantes et les animaux dont la première donne les images. L'intelligible reçoit une division analogue où les diverses espèces de sciences représentent les images : car les géomètres commencent par établir par hypothèse l'impair et le pair, les figures, les trois espèces d'angles, et tirent de ces hypothèses leur science; quant aux choses elles-mêmes, ils les laissent de côté, comme s'ils les connaissaient, quoiqu'ils n'en puissent rendre compte ni à eux-mêmes ni aux autres; ils emploient les choses sensibles comme images, mais ces choses ne sont ni l'objet ni la fin qu'ils se proposent dans leurs recherches et leurs raisonnements, qui ne poursuivent que le diamètre et le carré en soi. La seconde section est celle de l'intelligible, objet de la dialectique: elle ne fait pas véritablement d'hypothèses : elle pose des principes d'où elle s'élève pour arriver jusqu'à l'inconditionné, jusqu'au

1. Le texte des manuscrits (ταῦτα δὲ σύμφωνα ποιητὰ θεωρούμενα δι' αὐτῶν ἀλάθειαν) me paraissant inintelligible, j'adopte la restitution de Müllach qui lit : ποιητέα θεωροῦντα.

principe universel : ensuite, par un mouvement inverse, s'attachant à ce principe, elle descend jusqu'au terme du raisonnement, sans employer un objet sensible, et se servant uniquement d'idées pures. On peut aussi, par ces quatre divisions, analyser les états de l'âme, et donner le nom de Pensée au plus élevé, de Raisonnement au second, de Foi au troisième, d'Imagination au quatrième.

FRAGMENT 6[1].

Archytas, tout au commencement de son livre *sur la Sagesse* donne ces conseils : Dans toutes les choses humaines la sagesse est aussi supérieure, que la vue est supérieure aux autres sens du corps, que l'esprit est supérieur à l'âme, que le soleil est supérieur aux astres ; car la vue est de tous les sens celui qui étend le plus loin son action, et nous donne les idées les plus nombreuses. L'esprit, placé au rang suprême, accomplit son opération légitime, par la raison et le raisonnement ; il est comme la vue et comme la puissance [2] des objets les plus nobles ; le soleil est l'œil et l'âme des choses de la nature : car c'est par lui que toutes elles sont

1. Tiré d'Iamblique, Προτρεπτικὸν, cap. IV, p. 39, éd. Kiessl. Le fragment est cité par Iamblique comme emprunté à un livre d'Archytas, intitulé Περὶ σοφίας ; et c'est sous ce titre que le désigne également Porphyre, dans son commentaire sur l'*Harmonique* de Ptolémée, p. 215. Stobée (*Sermon.*, I, p. 63) nous a conservé quelques extraits d'un ouvrage de la pythagoricienne Périctyoné, qui porte le même titre et reproduit souvent le texte même d'Archytas ; mais le tour et l'ordre des idées n'est pas tout à fait celui que nous rencontrons dans notre fragment.

2. Δύναμις. C'est la théorie d'Aristote : l'esprit est en puissance l'objet même qu'il saisit et *comprend*, à moins qu'on n'aime mieux voir, dans les mots ὄψις καὶ δύναμις, la figure ἓν διὰ δυοῖν, et les traduire ainsi : la faculté de voir.

vues, engendrées, pensées; c'est par lui que les êtres qui viennent de racines ou qui viennent d'une semence[1] se nourrissent, se développent, et sont doués de la sensation.

De tous les êtres l'homme est de beaucoup le plus sage, car il est en état de contempler les êtres, et d'acquérir de tout science et connaissance. C'est pour cela que la divinité a gravé en lui et lui a révélé le système de la parole qui s'étend à tout, système dans lequel se trouvent classés tous les genres de l'être[2], et les significations des noms et des verbes. Car les sons de la voix ont pour siéges déterminés, le pharynx, la bouche, le nez. De même que l'homme est naturellement organisé pour produire les sons, par lesquels s'expriment et se forment les noms et les verbes, de même il est naturellement destiné à contempler les notions que renferment les objets visibles : et telle est, suivant moi, la fin pour laquelle l'homme est né et a été fait, et pour laquelle il a reçu de Dieu ses organes et ses facultés.

L'homme est né, il a été créé pour connaître l'essence de la nature universelle; et la fonction de la sagesse est précisément de posséder et de contempler l'intelligence qui se manifeste dans les êtres.

La sagesse n'a pas pour objet un être quelconque déterminé, mais absolument tous les êtres, et il ne faut pas qu'elle commence à chercher les principes d'un être individuel, mais bien les principes communs à tous les êtres. La sagesse a pour objet tous les êtres, comme

1. Ῥιζωθέντα ἢ γεννηθέντα.
2. Εἴδεα τοῦ ἐόντος.

la vue a pour objet toutes les choses visibles. Voir dans leur ensemble et connaître les attributs universels de tous les êtres, c'est le propre de la sagesse, et voilà comment la sagesse découvre les principes de tous les êtres.

Celui qui est capable d'analyser tous les genres, et de les ramener et de les réunir [1], par une opération inverse, en un seul et même principe, celui-là me paraît être le plus sage, le plus proche de la vérité : il semble avoir trouvé cet observatoire sublime du haut duquel il pourra voir Dieu, et toutes les choses qui appartiennent à la série et à l'ordre du divin : maître de cette route royale son esprit pourra s'élancer tout droit en avant, et arriver au bout de la carrière, en liant les principes aux fins des choses, et en connaissant que Dieu est le principe, le milieu, la fin de toutes les choses faites d'après les règles de la justice et de la droite raison [2].

FRAGMENTS PHYSIQUES ET MATHÉMATIQUES.

FRAGMENT 7 [3].

Archytas [4], à ce que rapporte Eudème, faisait cette

1. Les manuscrits donnent συναριθμήσασθαι ; le fragment de Périctyoné donne εὐρυθμίσασθαι. Müllach corrige et lit συναρθμήσασθαι, que j'adopte.

2. L'élément platonique qui se manifeste à tous les yeux dans ce morceau, ne suffirait pas à en réfuter l'authenticité, puisqu'Archytas, contemporain et ami de Platon, a dû ne pas être étranger à ses doctrines. Mais l'élément aristotélicien, qui se révèle dans la formule toute scolastique : « l'accident universel de l'être, » τὰ καθόλω πᾶσι ξυμβεβακότα, est une preuve irréfutable de la falsification.

3. Tiré de Simplicius, *in Phys. Arist.*, f. 108 a.

4. Ici commence le groupe de fragments que Hartenstein classe sous le titre de *Fragments Physiques et Mathématiques.*

question : Je me suppose placé à la limite extrême et immobile du monde; pourrai-je ou non étendre la main ou une baguette au dehors? Dire que je ne le puis pas, est absurde : mais si je le puis, il y a donc quelque chose en dehors du monde, soit corps, soit lieu. Et peu importe comment nous raisonnerons : il reviendra toujours par le même raisonnement à cette limite; il s'y posera toujours, et demandera encore : y a-t-il quelqu'autre chose sur quoi puisse porter la baguette? alors évidemment l'infini existe. Si c'est un corps, notre proposition est démontrée. Est-ce un lieu? Mais le lieu est ce en quoi un corps est ou pourrait être : et il faut alors, s'il existe en puissance, le placer au nombre des choses éternelles, et l'infini serait alors un corps et un lieu [1].

FRAGMENT 8 [2].

Le propre du lieu est que toutes les autres choses sont en lui, tandis que lui-même n'est en rien. Car s'il était dans un lieu, il y aurait un lieu dans un lieu, et cela irait à l'infini. Il est donc nécessaire que toutes les autres choses soient dans le lieu, et que le lieu ne soit en rien. Il est aux choses dans le même rapport que la limite est aux choses limitées : car le lieu du monde entier est la limite de toutes les choses.

1. Les pythagoriciens admettaient, cela est constant, l'infini hors du monde (Aristot., *Phys.*, III, 4). Aristote, dit Simplicius (l. l., f. 107), dit bien que cet argument était très-ancien : 'Ο δὲ Ἀριστοτέλης ὡς ἀρχαιοτέρου μέμνηται τοῦ λόγου. » L'autorité d'Eudème semble garantir l'authenticité sinon du texte, du moins de l'argument, qui cependant a un tour bien subtil et bien délié pour un vieux pythagoricien.

2. Tiré de l'ouvrage Περὶ τοῦ παντός, et cité par Simplicius, *in Categ. Aristott.*, f. 135.

FRAGMENT 9[1].

Les uns disent que le temps est la sphère du monde : tel était le sentiment des pythagoriciens, d'après ce que rapportent ceux qui avaient sans doute entendu Archytas donner du temps cette définition générale : Le temps est l'intervalle de la nature du tout.

FRAGMENT 9 *bis*[2].

Le divin Iamblique, dans le premier livre de ses Commentaires sur les *Catégories*, dit qu'Archytas définissait ainsi le temps : Le temps est comme le nombre du mouvement, ou en général l'intervalle de la nature du tout[3].

FRAGMENT 9 *ter*[4].

Il faut réunir ces deux définitions en une seule, et faire le temps à la fois continu et discret, quoiqu'il soit plus proprement continu. C'est ainsi qu'Iamblique prétend qu'Archytas enseignait la distinction du temps physique et du temps psychique[5].... C'est ainsi du moins qu'Iamblique interprétait Archytas; mais il faut reconnaître que là et souvent ailleurs, il ajoute beaucoup dans son commentaire afin de faciliter l'intelligence des choses[6].

1. Cité par Simplicius, *in Phys. Aristt.*, f. 165 a.
2. Simplicius reproduit dans le même ouvrage (f. 186 b), mais d'après Iamblique, cette même définition qu'il fait précéder d'une autre tout aristotélique, qu'il attribue également à Archytas (f. 129 b).
3. C'est-à-dire le principe de distinction, de *discrétion*.
4. Simplicius affirme (*in Phys.*, 186 a) que le pythagoricien Archytas est le premier philosophe connu qui ait cherché à définir l'essence du temps. La doctrine des pythagoriciens, qui ramenaient les intervalles à des rapports numériques, permet de considérer ce fragment comme authentique.
5. Τὸν ψυχικόν.
6. Ce double temps s'explique, disait-on, par le double infini, l'un

FRAGMENT 10[1].

Le quand, et le temps, ont en général pour essence propre d'être indivisibles et insubstantiels. Car le temps présent, étant indivisible, s'est écoulé en même temps qu'on l'exprime et qu'on le pense : il n'en subsiste plus rien ; devenant continuellement le même, il ne subsiste jamais numériquement, mais seulement spécifiquement. En effet le temps actuellement présent et le futur ne sont pas identiques au temps antérieur. Car l'un est écoulé et n'est plus ; l'autre s'écoule en même temps qu'il est produit et est pensé. Et ainsi le présent n'est jamais qu'un lien : il devient, change et périt perpétuellement ; mais il reste cependant identique en son espèce.

En effet, tout présent est sans parties et indivisible : c'est le terme du temps passé, le commencement du temps à venir : de même que dans une ligne brisée, le point où se produit la brisure devient le commencement d'une ligne et la fin de l'autre. Le temps est continu, et non point discret comme le sont le nombre, la parole, l'harmonie.

sensible, l'autre intelligible, qu'admettaient les pythagoriciens (Simplic., *in Phys.*, 104 b). Mais Aristote (*Phys.*, III, 4), disant que les pythagoriciens mettent l'infini parmi les choses sensibles, — ce qui ne s'accorde guère d'ailleurs avec son interprétation du pythagorisme, contenue dans la *Métaphysique*, I, 5, — ne justifie pas cette opinion de l'opposition de deux infinis. Toutefois, on semble apercevoir l'idée que l'espace et le temps sont, en tant que notions pures, infinis ; et que, en tant que réalisés dans des choses qui coexistent ou se succèdent, ils rentrent dans la catégorie du fini.

1. Simplicius, *in Phys.*, f. 186 a, et *in Categ.*, f. 130 b, avec peu de changement. On retrouve dans ce fragment suspect toute la théorie d'Aristote sur la nature du temps (*Phys.*, IV, 14-20).

Dans la parole, les syllabes sont des parties, et des parties distinctes; dans l'harmonie ce sont les sons; dans le nombre, les unités. La ligne, l'endroit, le lieu sont des continus : en effet si on les divise, leurs parties forment des sections communes. Car la ligne se divise en points; la surface en lignes; le solide en surfaces. Donc le temps est continu. En effet il n'y avait pas de nature, quand le temps n'était pas; il n'y avait pas de mouvement, quand le présent n'était pas. Mais le présent a toujours été, il sera toujours, et ne fera jamais défaut; il change perpétuellement et devient autre suivant le nombre, mais reste le même selon l'espèce. La ligne diffère des autres continus, en ce que si l'on divise la ligne, l'endroit et le lieu, les parties en subsistent : mais dans le temps, le passé a péri; le futur périra. C'est pourquoi ou le temps n'est absolument pas, ou il est à peine et n'a qu'une existence insensible. Car de ses parties l'une, le passé, n'est plus, l'avenir n'est pas encore; comment le présent sans parties, et indivisible pourrait-il avoir une vraie réalité [1] ?

FRAGMENT 11 [2].

Platon dit que le mouvement est le grand et le petit, le non-être, l'inégal, et tout ce qui revient à ces mêmes caractères : il vaut mieux dire comme Archytas, que c'est une cause [3].

1. Il suffit de lire les chap. XIV-XX du IV[e] livre de la *Physique* d'Aristote pour rejeter avec toute certitude ce fragment qui en reproduit et les idées et les expressions.

2. Tiré d'Eudème, dans Simplicius, *in Phys.*, f. 98 b.

3. Les pythagoriciens s'étaient sans doute occupés du mouvement, puisqu'au dire d'Aristote (*Mét.*, I, 7), διαλέγονται καὶ πραγμα-

FRAGMENT 12[1].

Pourquoi tous les corps naturels prennent-ils la forme sphérique? Est-ce, comme le disait Archytas, parce que dans le mouvement naturel se trouve la proportion de l'égalité? car tout se meut avec proportion; et cette proportion de l'égalité est la seule[2] qui, lorsqu'elle se produit, engendre des cercles et des sphères, parce qu'elle revient sur elle-même.

FRAGMENT 13[3].

Celui qui sait doit avoir appris d'un autre ou trouvé seul ce qu'il sait. La science qu'on apprend d'un autre, est, pour ainsi dire, extérieure: ce qu'on trouve seul, nous appartient à nous-mêmes et en propre. Trouver sans chercher est chose difficile et rare; trouver ce qu'on cherche est commode et facile; ignorer et chercher (ce qu'on ignore), est impossible[4].

τεύονται περὶ φύσεως πάντα. Mais leurs principes ne l'expliquaient guère, comme le leur reproche Aristote. S'il faut en croire Eudème (Simpl., *in Phys.*, 98 b), les pythagoriciens, comme Platon, le ramenaient à l'infini. Dans ce cas, Archytas se sera écarté des principes de l'École.

1. Arist., *Probl.*, XVI, 9.

2. C'est peut-être en partant de ce principe *à priori* que les pythagoriciens sont arrivés à leur théorie de la sphère et du mouvement sphérique. Cf. Boeckh, *Phil.*, p. 94.

3. Tiré de l'ouvrage Περὶ μαθημάτων κοίνων, cité par Iamblique (Villoison, *Anecdot. græc.*, II, p. 202). Stobée le cite également (*Floril.*, XLIII, 135, t. II, p. 140, Meinek.).

4. Stobée lie à ce fragment une suite de réflexions morales, qui n'ont pas rapport aux principes posés, et qu'Hartenstein a placées dans une autre catégorie de fragments.

FRAGMENT 14 [1].

L'opinion (des pythagoriciens) sur les sciences me paraît juste, et ils me semblent avoir porté un jugement exact sur l'essence de chacune d'elles. Ayant su se former une idée juste de la nature du tout, ils devaient également bien voir la nature essentielle des parties. De l'arithmétique, de la géométrie, de la sphérique, ils nous ont laissé des théories certaines et évidentes : il en est de même de la musique. Car toutes ces sciences paraissent être sœurs : en effet les deux premiers genres de l'être reviennent l'un sur l'autre [2].

FRAGMENT 15 [3].

Les premières lignes reproduisent presque textuellement le fragment précédent :

L'opinion (des pythagoriciens) sur les sciences me semble juste, et ils ont porté un jugement exact sur chacune. Ayant su se former une idée juste de la nature du tout, ils devaient bien voir aussi la nature essentielle des parties. Sur la vitesse des mouvements des astres, sur leurs levers et leurs couchers, ils nous ont laissé une science, ainsi que sur la géométrie, l'arithmétique et de même sur la musique : car ces sciences paraissent être sœurs.

1. Tiré de Nicomaque, *Institut. arithmet.*, I, 3, p. 70, éd. Ast.

2. Τὰν ἀναστροφὰν ἔχει. Dans Iamblique (Villois., *Anecd.*, p. 197), au lieu de ce texte obscur, on lit : « .... sont sœurs et se tiennent les unes les autres comme les anneaux d'une chaîne. » Platon (*Rep.*, VII, 530 d) atteste que cette image, qui marque si vivement le lien des sciences, appartient aux pythagoriciens : Ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασιν καὶ ἡμεῖς.

3. Tiré de Porphyr., *in Ptolem. Harmon.* Wallis, *Opp. Math.*, tom., III, p. 236-238, Oxford, 1699.

D'abord ils ont vu qu'il n'était pas possible qu'il y eût bruit, s'il ne se produisait un choc de corps l'un contre l'autre : il y a choc, disaient-ils, lorsque des corps en mouvement se rencontrent et frappent l'un contre l'autre. Les corps mus dans l'air dans une direction opposée, et ceux qui sont mus avec une vitesse inégale (il faut sous-entendre dans une même direction), ces derniers lorsque ceux qui les suivent les rejoignent[1], produisent un bruit, parce qu'ils sont frappés. Beaucoup de ces bruits ne sont pas susceptibles d'être perçus par nos organes : les uns à cause de la faiblesse du choc, les autres à cause de leur trop grand éloignement de nous, quelques-uns par l'excès même de leur intensité : car les bruits trop grands ne s'introduisent pas dans nos oreilles, comme on ne peut rien faire entrer dans les vases à goulot étroit, quand on veut y verser trop à la fois.

De ceux qui tombent sous la prise de nos sens, les uns — ce sont ceux qui nous parviennent rapidement des corps choqués — paraissent aigus; ceux qui nous arrivent lentement et faiblement, paraissent graves. En effet, si quelqu'un agite un objet lentement[2] et faiblement, le choc produit un son grave : s'il l'agite vivement et fortement, il est aigu. Ce n'est pas la seule preuve de ce fait, dont nous pouvons nous assurer encore quand nous parlons et chantons : quand nous voulons parler fort et haut, nous employons une grande force de

1. Le texte de Müllach et d'Orelli diffère sensiblement de celui d'Hartenstein.

2. Νωθρῶς, leçon d'Étienne dans les *Opuscula Aristot. et Theophrasti*, Paris, 1557, p. 80; au lieu de ὀρθῶς, que donnent Orelli et Müllach, et de ὠρθρῶς, que donne Wallis.

souffle. Il en est ici comme des traits qu'on lance : si on les lance fort, ils vont loin; si on les lance sans force, ils tombent près, car l'air cède plus aux corps mus d'un mouvement fort, et moins à ceux mus d'un mouvement faible. Ce phénomène se reproduit également dans les sons de la voix : car les sons produits par un souffle énergique sont aigus, ceux qui sont produits par un souffle faible sont faibles et graves. Nous pouvons encore reconnaître la vérité de cette observation dans la force du signal donné d'un lieu quelconque[1] : si on prononce fort, nous l'entendons de loin, si on prononce le même signal bas, nous ne l'entendons pas même de près. Et encore dans les flûtes, le souffle poussé de la bouche et qui se présente aux trous les plus voisins de l'embouchure, produit un son plus aigu, parce que la force d'impulsion est plus grande; plus loin, ils sont plus graves. Il est donc évident que la vitesse du mouvement produit l'acuité, la lenteur la gravité du son. La même chose se manifeste encore dans les toupies magiques[2] qu'on fait tourner dans les Mystères : celles qui se meuvent lentement font un bruit grave; celles qui se meuvent vite et fort font un bruit aigu. Citons encore le roseau : si l'on bouche l'extrémité inférieure et qu'on souffle dedans, il rendra un certain son[3] : et si on le bouche jusqu'à la moitié ou à l'extrémité antérieure, ce son sera aigu. Car le même souffle en parcourant un

1. Le texte est altéré : Καὶ τοῦτο κατείδομες ἰσχυρῷ τόπῳ σαμήῳ.

2. Appelées aussi στρόμβοι (*Il.*, XIV, 413) ou στρόβιλοι (Plat., *Legg.*, IV, 436).

3. Orelli et Müllach donnent, au lieu de τινά, la conjecture βαρεῖαν, qui est amenée par la nécessité de l'opposition des termes de l'expérience.

plus long espace s'affaiblit, et en en parcourant un plus court reste fort. Et après avoir développé cette opinion, que le mouvement de la voix est mesuré par des intervalles, il résume sa discussion, en disant : que les sons aigus soient le résultat d'un mouvement plus vite, les sons graves, d'un mouvement plus lent, c'est un fait que de nombreuses expériences nous rendent évident.

FRAGMENT 15 *bis* [1].

Eudoxus et Archytas ont cru que la raison des symphonies [2] était dans les nombres; ils s'accordent à penser que ces raisons consistent dans les mouvements : le mouvement aigu étant vite, parce que l'agitation de l'air est continue et la vibration plus rapide; le mouvement grave étant lent, parce qu'il est plus calme [3].

FRAGMENT 16 [4].

Archytas s'expliquant sur les moyens, écrit ceci :

Il y a dans la musique trois moyens : le premier est le moyen arithmétique, le second est le moyen géométrique, le troisième est le moyen subcontraire qu'on appelle harmonique [5]. Le moyen est arithmétique lors-

1. Tiré de Théon de Smyrne, *de Music.*, éd. Bouillaud, p. 94.
2. Des sons qui sont entre eux dans un rapport consonnant.
3. Nicom. (*Arithm.*, l. I., p. 70), comme on l'a vu, cite ce fragment, en le faisant précéder de ces mots : « Archytas de Tarente au commencement de son traité d'harmonie, dit à peu près : οὕτω πῶς λέγει. » Porphyre l'amène par ces mots : « Comparons maintenant la théorie d'Archytas le pythagoricien, dont les écrits passent en général pour être authentiques. » On voit que si le fond de la doctrine est pythagoricien, le texte de la rédaction pourrait bien appartenir à un auteur plus récent.
4. Tiré de Porphyre, *in Ptolem. Harm.*, p. 267.
5. Cf. Boeckh. *Philol.*, p. 84. Iambl. (*in Nicom.*, p. 141) dit que le

que les trois termes sont dans un rapport analogue d'excédant, c'est-à-dire tels que la quantité dont le premier surpasse le second soit précisément celle dont le second surpasse le troisième [1]; dans cette proportion, il se trouve que le rapport des plus grands termes est plus petit, le rapport des plus petits plus grand [2]. Il y a moyen géométrique lorsque le premier terme est au second comme le second est au troisième [3]; ici le rapport des plus grands est identique au rapport des plus petits termes. Le moyen subcontraire que nous appelons harmonique existe lorsque le premier terme dépasse le second d'une fraction de lui-même, identique à la fraction de lui-même dont le second dépasse le troisième : dans cette proportion [4] le rapport des plus grands termes est plus grand, celui des plus petits, plus petit [5].

FRAGMENTS DE MORALE.

FRAGMENT 17 [6].

1. Il faut savoir d'abord que l'homme de bien [7] n'est pas

nom d'*harmonique* a été donné à cette proportion par Archytas et Hippasus.

1. Proportion par différence : 6 : 4 : 2, où l'on a 2 pour différence de 6 à 4, comme de 4 à 2.

2. En effet, $\frac{6}{4} = \frac{3}{2} = 1 + \frac{1}{2}$

$\frac{4}{2} = \frac{2}{1} = 2$, plus grand que $1 + \frac{1}{2}$.

3. Proposition par quotient, où l'on a les rapports $\frac{8}{4} = \frac{4}{2}$.

4. Soit 12, 8, 6.

$12 = 8 + 4 \qquad 8 = 6 + 2$

$4 = \frac{12}{3} \qquad 2 = \frac{6}{3}$

5. En effet, $\frac{12}{8} = 1 + \frac{1}{2}$

$\frac{8}{6} = 1 + \frac{1}{3}$, plus petit que $1 + \frac{1}{2}$.

6. Cité par Stobée, *Sermon.*, I, p. 12, et tiré de l'ouvrage de Stobée : *De l'homme de bien et heureux.*

7. Ce fragment, qui contient la preuve que l'auteur a connu les dé-

nécessairement par cela même heureux, mais que l'homme heureux est nécessairement un homme de bien : car l'homme heureux est celui qui mérite des éloges et des félicitations; l'homme de bien ne mérite que des éloges.

On loue un homme à cause de sa vertu; on le félicite à cause de ses succès. L'homme de bien est tel à cause des biens qui viennent de la vertu; l'homme heureux est tel à cause des biens qui viennent de la fortune. On ne peut enlever à l'homme de bien sa vertu : il arrive à l'homme heureux de perdre son bonheur. La puissance de la vertu ne dépend de personne, celle du bonheur, au contraire, est dépendante. Les longues maladies, la perte de nos sens fanent la fleur de notre bonheur[1].

2. Dieu diffère de l'homme de bien en ce que Dieu, non-seulement possède une vertu parfaite[2], pure de toute affection mortelle, mais jouit d'une vertu dont la puissance est indéfectible, indépendante, comme il convient à la majesté et à la magnificence de ses œuvres.

L'homme, au contraire, non-seulement possède une vertu inférieure, à cause de la constitution mortelle de sa nature; mais encore tantôt par l'abondance même des biens, tantôt par la force de l'habitude[3], par le vice

finitions du bien et du mal des stoïciens et des épicuriens, et où Aristote est largement mis à contribution, est évidemment apocryphe.

1. Cette distinction, soutenue par les péripatéticiens contre les stoïciens, et marquée par les termes subtilement opposés d'ἐπαίνετος et de μακαριστός, est empruntée à Aristote. (*Eth. Nic.*, I, 12; *Magn. Mor.*, I, 1; *Eth. Eud.*, II, 1.)

2. On sait que les stoïciens faisaient leur sage égal à Dieu : on aperçoit donc encore ici l'opposition à leur doctrine.

3. Ces mots ne se trouvent pas dans le texte d'Hartenstein, ni dans celui d'Orelli qui, chose singulière, en donne cependant la traduction.

de la nature, par d'autres causes encore, il est incapable d'atteindre à la vraie perfection du bien.

3. L'homme de bien, suivant moi, est celui qui sait agir comme il faut dans les circonstances et les occasions graves : il saura donc bien porter la bonne et la mauvaise fortune; dans une condition brillante et glorieuse, il se montrera digne d'elle, et si la fortune vient à changer, il saura accepter comme il faut son sort actuel. Pour exprimer ma pensée brièvement et la résumer, l'homme de bien est celui qui, en toute occasion et suivant les circonstances, joue bien son rôle et sait non-seulement bien se disposer à cela lui-même, mais y disposer aussi ceux qui ont confiance en lui et sont associés à sa vie.

4. Puisque parmi les biens les uns sont désirables pour eux-mêmes et non pour autre chose, les autres sont désirables pour autre chose et non pour eux-mêmes, il doit y avoir nécessairement une troisième espèce de biens, qui sont à la fois désirables pour eux-mêmes et pour autre chose[1]. Quels sont donc ces biens[2] qui sont naturellement désirables pour eux-mêmes et non pour autre chose? Il est évident que c'est le bonheur; car c'est la fin en vue de laquelle nous recherchons toute chose, tandis que nous le recherchons uniquement pour lui-même et non en vue de rien autre. En second lieu, quels sont les biens qu'on choisit pour une autre chose

1. Cette division commune aux péripatéticiens et aux stoïciens, se trouve dans Aristote (*Ethic. Nic.*, I, 5). Zeller, sur ce passage, prétend qu'Aristote l'a emprunté aux pythagoriciens : ce qui est difficile à admettre.

2. Les manuscrits donnent τίνων ὧν, qu'on ne peut construire. Je lis, avec Müllach, τίνα.

et non pour eux-mêmes? Il est évident que ce sont ceux qui sont utiles [1] et qui sont les moyens de nous procurer [2] les vrais biens, qui deviennent ainsi les causes des biens en soi désirables : par exemple les fatigues corporelles, les exercices, les épreuves qui nous procurent la santé ; la lecture, la méditation, l'étude qui nous procurent la vertu et les qualités de l'honnête homme [3]. Enfin, quels sont les biens qui sont à la fois désirables pour eux-mêmes et pour autre chose? Ce sont les vertus et la possession habituelle des vertus, les résolutions de l'âme, les actions et, en un mot, tout ce qui tient à l'essence du beau. Ainsi donc ce qui est à désirer pour lui-même et non pour autre chose, c'est là le seul, l'unique bien. Maintenant ce qu'on recherche et pour lui-même et pour autre chose se divise en trois classes : l'une qui a pour objet l'âme ; l'autre le corps ; la troisième les choses extérieures [4]. La première comprend les vertus de l'âme, la seconde les avantages du corps, la troisième les amis, la gloire, l'honneur, la richesse. Il en est de même des biens qui ne sont désirables que pour autre chose : une partie d'entre eux procure des biens à l'âme ; l'autre, qui concerne le corps, des biens au corps ; les biens du dehors nous fournissent la richesse, la gloire, l'honneur, l'amitié. Que c'est le propre de la vertu d'être désirable pour elle-même, on peut le prouver comme il suit : en

1. C'est-à-dire qui ont un rapport à une fin.

2. Hartenstein donne προαιρετικά avec les manuscrits, mais ce mot s'explique mal. Canter lit ποιητικά, qui présente à peu près la même idée que παρεκτικά, préféré par Müllach.

3. Τῶν καλῶν.

4. Cette division ternaire se retrouve littéralement dans Aristote (*Ethic. Nic.*, I, 8).

effet si les biens naturellement inférieurs, je parle de ceux du corps, sont recherchés par nous pour eux-mêmes, et si l'âme est meilleure que le corps, il est évident que nous aimons les biens de l'âme pour eux-mêmes et non pour les effets qu'ils peuvent produire.

5. Il y a dans la vie humaine trois circonstances : celle de la prospérité, celle de l'adversité et une intermédiaire. Puisque l'homme de bien qui possède la vertu et la pratique, la met en pratique dans ces trois circonstances, à savoir : ou dans l'adversité, ou dans la prospérité, ou dans une situation intermédiaire ; puisqu'en outre dans l'adversité il est malheureux, dans la prospérité il est heureux, dans l'état mixte il n'est pas heureux ; — il est évident que le bonheur n'est autre chose que l'usage de la vertu dans la prospérité[1]. Je parle ici du bonheur de l'homme. L'homme n'est pas seulement une âme ; c'est aussi un corps : l'être vivant est un composé des deux, et l'homme également ; car si le corps est un instrument de l'âme, il est aussi une partie de l'homme, comme l'âme. C'est pourquoi, parmi les biens, les uns appartiennent à l'homme, les autres aux parties qui le composent. Le bien de l'homme est le bonheur ; — parmi ses parties intégrantes, l'âme a pour biens la prudence, le courage, la justice, la tempérance ; le corps a la beauté, la santé, la bonne disposition des membres, l'état parfait de ses sens[2]. Les biens

1. C'est la définition même rapportée à Aristote par Stobée (*Ecl.*, II, 70) : χρῆσις ἀρετῆς ἐν βίῳ τελείῳ, et par Diogène de Laërte (VI, 1, 30) dans les mêmes termes. Aristote lui-même (*Ethic. Nic.*, I, 9) est moins affirmatif.

2. Ce sont à peu près les mêmes termes et les mêmes classifications que celles que Stobée extrait des platoniciens (II, 60) : Πρῶτα

externes sont la richesse, la gloire, l'honneur, la noblesse, naturellement avantages de surcroît de l'homme, et naturellement subordonnés aux biens supérieurs.

Les biens inférieurs servent de satellites aux biens supérieurs : l'amitié, la gloire, la richesse, sont les satellites du corps et l'âme ; la santé, la force, la perfection des sens sont les satellites de l'âme ; la prudence, le courage, la tempérance, la justice, sont les satellites de la raison de l'âme ; la raison est le satellite de Dieu : celui-ci est le Tout-Puissant, le maître suprême. C'est pour ces biens que les autres doivent exister ; car l'armée obéit au général, les matelots au pilote, le monde à Dieu, l'âme à la raison, la vie heureuse à la prudence. Car la prudence n'est autre chose que la science de la vie heureuse, ou la science des biens qui appartiennent à la nature de l'homme.

6. A Dieu appartiennent le bonheur et la vie parfaite : l'homme ne peut posséder qu'un ensemble de la science, de la vertu et de la prospérité formant comme un seul corps [1]. J'appelle sagesse, σοφίαν, la science des dieux et des démons ; prudence, la science des choses humaines, la science de la vie ; car il faut appeler science les vertus qui s'appuient sur des raisons et sur des démonstrations, et vertu morale, l'habitude excellente de la

δ' ἐστὶ κατὰ φύσιν περὶ μὲν τὸ σῶμα, ἕξις, κίνησις, σχέσις, ἐνέργεια, δύναμις, ὄρεξις, ὑγίεια, ἰσχὺς, εὐεξία, εὐαισθησία, κάλλος, τάχος, ἀρτιότης, αἱ τῆς ζωτικῆς ἁρμονίας ποιότητες· περὶ δὲ τὴν ψυχὴν, εὐσυνεσία, εὐφυΐα, φιλοπονία, ἐπιμονὴ, μνήμη, τὰ τούτοις παρακλησία. Cependant il faut bien reconnaître quelques nuances. Cette analyse remontait au moins à Socrate, et il n'est pas certain que ce ne sont pas les pythagoriciens qui l'ont au moins ébauchée.

1. Stob., *Ecl.*, II, 114 : Ἓν σῶμα πᾶσαι ἀρεταί.

partie irrationnelle de l'âme, qui nous fait donner le nom de certaines qualités correspondantes à nos mœurs, c'est-à-dire les noms de libéraux, de justes, de tempérants; et j'appelle prospérité cette affluence des biens qui nous arrivent sans la raison, et sans que la raison en soit cause[1]. Puis donc que la vertu et la science dépendent de nous, et que la prospérité n'en dépend pas, puisque le bonheur consiste dans la contemplation et la pratique des belles choses, et que la contemplation et l'action, quand elles rencontrent des obstacles, nous prêtent un appui nécessaire, quand elles vont par une route facile, nous apportent la distraction et le bonheur; puisqu'enfin c'est la prospérité qui nous donne ces bienfaits, il est évident que le bonheur n'est pas autre chose que l'usage de la vertu dans la prospérité.

7. L'honnête homme est dans ses rapports avec la prospérité[2], comme un homme d'un corps sain et robuste : car lui aussi est en état de supporter le chaud et le froid, de soulever un grand fardeau et d'endurer facilement beaucoup d'autres misères.

8. Puis donc que le bonheur est l'usage de la vertu dans la prospérité, parlons de la vertu et de la prospérité, et d'abord de la prospérité. Des biens, les uns ne sont pas susceptibles d'excès, par exemple la vertu; car il n'y a jamais d'excès dans la vertu, et on n'est jamais trop homme de bien; la vertu, en effet, a pour mesure

1. Le pythagoricien Théagès, dont Hartenstein, par une singulière inadvertance, qui ne serait pas pardonnée à un Français, a fait la pythagoricienne Théago, définit la vertu : l'harmonie des parties irrationnelles de l'âme avec la partie raisonnable. (Stob., *Serm.*, A, p. 27, Mein.)

2. Εὐτυχίαν. Le sens semblerait exiger ἀτυχίαν.

le devoir et est l'habitude du devoir dans la vie pratique[1]. La prospérité peut pécher par excès et par défaut; cet excès engendre certains maux, il fait sortir l'homme de son assiette naturelle, de façon à le mettre dans un état contraire à la vertu; et il en est ainsi non-seulement de la prospérité, mais d'autres causes plus nombreuses encore produisent cet effet. Il ne faut donc pas s'étonner de voir dans l'Aulétique certains artistes impudents, négligeant l'art véritable, séduire par une fausse image les ignorants; mais croit-on que cette race n'existe pas en ce qui concerne la vertu? Au contraire, plus la vertu est grande et belle, plus il y a de gens qui feignent de s'en parer. Il y a en effet bien des choses qui déshonorent l'apparence de la vertu: l'une est la race des gens faux qui la simulent; les autres sont les passions de la nature qui l'accompagnent, et parfois ploient en sens contraire les dispositions de l'âme; d'autres encore sont les mauvaises habitudes que le corps a enracinées ou qu'ont déposées en nous la jeunesse, ou la vieillesse, ou la prospérité, ou l'adversité, ou mille autres circonstances. De sorte qu'il ne faut pas du tout s'étonner si on juge quelquefois tout de travers, parce que la vraie nature de l'âme a été faussée en nous. De même que nous voyons un artiste, qui paraît excellent, se tromper dans les ouvrages exposés à nos yeux; et de même le général, le pilote, le peintre et tous les autres en général, se peuvent tromper, sans que pour cela nous leur enlevions le talent acquis; de même il ne faut pas compter parmi les malhonnêtes gens celui

1. Le même Théagès, cité plus haut, définit aussi la vertu : ἕξις τις τοῦ δέοντος. (Stob., *Serm.* A, p. 25, Mein.)

qui a eu un instant de faiblesse, ni parmi les honnêtes gens celui qui a fait une seule bonne action; mais il faut tenir compte pour les méchants du hasard, pour les bons de l'erreur, et pour porter un jugement équitable et juste, ne pas regarder une seule circonstance ni une seule période de temps, mais la vie tout entière[1].

De même que le corps souffre et de l'excès et du défaut, mais que cependant l'excès et ce qu'on appelle les superfluités engendrent naturellement de plus grandes maladies; de même l'âme souffre et de la prospérité et de l'adversité quand elles arrivent à contre-temps, et cependant les maux les plus grands lui viennent de ce qu'on appelle une prospérité absolue, parce que, semblable au vin, elle jette dans l'ivresse la raison des honnêtes gens.

9. C'est pour cela que ce n'est pas l'adversité mais la prospérité qu'il est le plus difficile de supporter comme il faut. Tous les hommes, quand ils sont dans l'adversité, pour la plupart du moins, paraissent être modérés et modestes; et dans la bonne fortune, ambitieux, orgueilleux, superbes. Car l'adversité sait rabattre l'âme et la ramener en elle-même; la prospérité, au contraire, l'élève et l'enfle; c'est pourquoi tous les misérables sont dociles aux conseils et prudents de conduite, le gens heureux sont hardis et aventureux.

10. Il y a donc une mesure, une limite de prospérité : c'est celle que l'honnête homme doit désirer avoir pour auxiliaire dans l'accomplissement de ses actions; de même qu'il y a une mesure à la grandeur du navire, et

1. C'est le mot charmant et si connu d'Aristote : un seul beau jour, ou la première hirondelle ne fait pas le printemps. (*Ethic. Nic.*, I, 6.)

à la longueur du gouvernail : c'est celle qui permet au pilote expérimenté de traverser une immense étendue de mer, et de mener à bonne fin un grand voyage.

L'excès de la prospérité fait que, même chez les honnêtes gens, l'âme n'est pas la maîtresse, mais au contraire que la prospérité est la maîtresse de l'âme : de même qu'une trop vive lumière éblouit les yeux, de même une prospérité trop grande éblouit la raison de l'âme. En voilà assez sur la prospérité.

FRAGMENT 18[1].

Je soutiens que la vertu est suffisante pour ne pas être malheureux, que la méchanceté est suffisante pour empêcher d'être heureux, si nous savons bien juger du véritable état de l'âme dans ces deux conditions ; car nécessairement le méchant est toujours malheureux, qu'il soit dans l'abondance[2] — car il sait mal en user, — ou qu'il soit dans l'indigence; comme un aveugle est toujours aveugle, qu'il soit dans la clarté et la lumière, ou dans l'obscurité. Mais l'homme de bien n'est pas toujours heureux : car ce n'est pas la possession de la vertu qui constitue le bonheur, c'est l'usage qu'on en fait; en effet, celui qui a la vue ne voit pas toujours : si la lumière ne l'éclaire pas, il ne verra pas.

Deux chemins sont comme percés dans la vie : l'un plus rude, que suivit le patient Ulysse, l'autre plus agréable où marcha Nestor : je dis que la vertu désire

1. Tiré de Stob. (*Serm.*, I, 70) sous le titre : Ἐκ τοῦ περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς. (Mein., t. I, p. 28.)

2. Expression assez étrange, αἴτε ἔχῃ ὕλαν.

l'un, mais peut aussi suivre l'autre. Mais la nature crie bien haut que le bonheur c'est la vie en soi désirable et dont l'état est assuré, parce qu'on y peut réaliser ses desseins, en sorte que si la vie est traversée par des choses qu'on n'a pas désirées, on n'est pas heureux sans être cependant absolument malheureux [1]. Qu'on n'ait donc pas la hardiesse de soutenir que l'homme de bien est exempt de la maladie, de la souffrance ; qu'on n'ose pas dire qu'il ne connaît pas la douleur [2] ; car si nous laissons quelques causes de douleur au corps, nous en devons laisser aussi à l'âme. Les chagrins des insensés sont dépourvus de raison et de mesure ; tandis que ceux des sages sont renfermés dans la mesure que la raison donne à toute chose [3] ; mais cette insensibilité tant vantée [4] énerve le caractère de générosité de la vertu, quand elle brave les épreuves, les grandes douleurs, quand elle s'est exposée à la mort, à la souffrance, à la pauvreté ; car il est facile de supporter les petits malheurs. Il faut donc pratiquer la *métriopathie*, de manière à éviter l'insensibilité comme la trop grande sensibilité à la douleur, et ne pas enfler en paroles notre force au-dessus de la mesure de la nature humaine [5].

1. Ὥστε δὲ μὴ δήληταί τις παριόντα, passage corrompu, qu'on a corrigé de plusieurs manières sans produire un texte plus clair et plus correct.
2. C'est une évidente allusion à l'apathie stoïcienne : ce qui détruit l'authenticité du morceau.
3. Ὁρίδδων, pour ὁρίσδων.... ὁρίζων.
4. Ἀπαθεία....
5. Malgré le caractère suspect de ce fragment, il faut cependant reconnaître qu'il s'accorde parfaitement avec les fragments d'Hippodamus de Thurii et d'Euryphamus. Conf. Stob., *Serm.*, A, 103, 27, t. IV, p. 10 et 103, 26, t. IV, p. 6.

FRAGMENT 19[1].

On peut dire que la philosophie est le désir de savoir et de comprendre les choses elles-mêmes, uni à la vertu pratique, inspirée par l'amour de la science et réalisée par elle. Le commencement de la philosophie est la science de la nature; le milieu, la vie pratique; le terme, la science même. C'est une chance heureuse d'être bien né, d'avoir reçu une bonne éducation, d'avoir été habitué à obéir à une règle juste, et d'avoir des mœurs conformes à la nature. Il faut en outre avoir été exercé à la vertu, avoir été entre les mains de parents, de gouverneurs, de maîtres sages. Il est beau de s'imposer aussi à soi-même la règle du devoir, de n'avoir pas besoin d'une contrainte, d'être docile à ceux qui nous donnent de bons conseils en ce qui concerne la vie et la science. Car une heureuse disposition de la nature, une bonne éducation, sont souvent plus puissantes que les leçons pour nous conduire au bien : il n'y manque que la lumière efficace de la raison, que la science nous donne[2]. Il y a deux directions rivales de la vie qui se disputent la préférence : la vie pratique et la vie philosophique[3]. La plus parfaite de beaucoup est celle qui les réunit toutes deux et, dans chaque voie différente, se prête et s'harmonise aux circonstances. Nous sommes nés pour une activité rationnelle, que nous appelons

1. Extrait de Stob., *Serm. Append.*, t. IV, p. 206. Mein. e ms. Flor. Joan. Damascii, sous le titre : Ἐκ τοῦ περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς.

2. Au lieu de τὸν ἐν, τείθη τῇ ἐπιστάμᾳ, que donnent les manuscrits et Hartenstein, je lis, avec Meineke, τὸν ἐντίθητι ἐπιστάμα.

3. Ce sont manifestement ici des distinctions empruntées à l'École péripatéticienne.

pratique. La raison pratique nous conduit à la politique; la raison théorique, à la contemplation de l'universalité des choses. L'esprit lui-même, qui est universel, embrasse ces deux puissances nécessaires au bonheur, que nous définissons l'activité de la vertu dans la prospérité: ce n'est exclusivement ni une vie pratique qui exclurait la science, ni une vie spéculative qui exclurait la pratique. La raison parfaite incline vers ces deux principes tout-puissants, pour lesquels l'homme est né, le principe de la société et le principe de la science; car si ces principes opposés paraissent dans leur développement se choquer l'un contre l'autre, les principes politiques détournant de la politique, les principes spéculatifs détournant de la spéculation pour nous persuader de vivre dans le repos, néanmoins la nature rapprochant les fins de ces deux mouvements nous les montre unis en un seul; car les vertus ne sont pas contradictoires et antipathiques les unes aux autres : nulle harmonie n'est plus harmonieuse que l'harmonie des vertus. Si l'homme, dès sa jeunesse, s'est soumis aux principes des vertus et à la loi divine de l'harmonie du monde, il mènera une vie d'un cours facile; et si, par son propre penchant, il incline vers le mal, et qu'il ait le bonheur de rencontrer des guides meilleurs, il pourra, rectifiant sa course, arriver au bonheur, comme des passagers favorisés par le sort achèvent une heureuse traversée, grâce au pilote; et l'heureuse traversée de la vie, c'est le bonheur. Mais s'il ne peut connaître par lui-même ses vrais intérêts, s'il n'a pas la chance de rencontrer des directeurs prudents, qu'importe qu'il ait d'immenses trésors; car l'insensé, eût-il pour lui toutes les autres chances, est

éternellement malheureux. Et puisqu'en toute chose il faut avant tout considérer la fin — (c'est ce que font les pilotes qui ont toujours présent à l'esprit le port où ils doivent faire aborder le vaisseau, les cochers qui ont toujours l'œil sur le terme de la course, les archers et les frondeurs qui regardent le but — car c'est le but, où doivent concourir tous leurs efforts), il faut nécessairement que la vertu se propose un certain but, un certain objet, qui soit comme l'art de vivre ; et c'est le nom que je lui donne dans les deux directions qu'elle peut prendre. Ce but, c'est, pour la vie pratique, le meilleur ; pour la vie philosophique[1], le bien parfait, que les sages, dans les affaires humaines, appellent le bonheur. Ceux qui sont dans la misère ne sont pas capables de juger du bonheur suivant des idées exactes, et ceux qui ne le voient pas clairement ne sauraient le choisir. Ceux qui placent le souverain bien dans le plaisir en sont punis par la folie, ceux qui recherchent avant tout l'absence de la douleur, reçoivent aussi leur châtiment, et pour tout dire en un mot, c'est s'exposer à tous les tourbillons de la tempête que de mettre le bonheur de la vie dans les jouissances du corps ou dans un état de l'âme où elle ne réfléchit plus. Ils ne sont pas beaucoup plus heureux, ceux qui suppriment le Beau moral, en écartant toute discussion, toute réflexion à ce sujet, et recherchant, en les honorant comme le beau même, le plaisir, l'absence de la douleur, les jouissances physiques primitives et simples[2], les inclinations irréfléchies du corps comme

1. J'ajoute ici avec Gaisford au texte τῷ δὲ βίω le mot φιλοσόφω qui me semble comme à lui nécessaire au sens.

2. Ce sont ici les épicuriens qui sont mis à profit et pris à partie.

de l'âme; car ils commettent une double faute, en rabaissant le bien de l'âme et ses fonctions supérieures au niveau de celui du corps, et en élevant le bien du corps au haut degré que doit occuper la jouissance de l'âme. Par un discernement exact de ces biens, il faut mesurer à l'élément divin et à la nature, à chacun sa part. Pour eux, ils n'observent pas ce rapport de dignité du meilleur au moins bon. Mais nous le faisons, nous, en disant que si le corps est l'organe de l'âme, la raison est le guide de l'âme tout entière, la maîtresse du corps, cette tente de l'âme, et que tous les autres avantages physiques ne doivent servir que d'instruments à l'activité intellectuelle, si l'on veut qu'elle soit parfaite en puissance, en durée, en richesse[1].

FRAGMENT 20[2].

Voici quelles sont les conditions les plus importantes pour devenir un homme sage : d'abord, il faut avoir reçu du sort un esprit doué de facilité à comprendre, de mémoire et ami du travail; il faut ensuite exercer son intelligence, dès la jeunesse, par la pratique de l'argumentation, par les études mathématiques et les sciences exactes[3]. Puis on doit étudier la saine philosophie; après quoi on peut aborder la connaissance des dieux, des lois et de la vie humaine. Car il y a deux moyens d'arriver à cet état qu'on appelle la sagesse : l'un est d'acquérir l'habitude du travail intellectuel et le

1. Tout ce morceau est omis dans la collection de Müllach.
2. Extrait de Stob., *Serm.*, 3, 76, t. 1, p. 85. Mein. : Ἐκ τοῦ περ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ εὐδαίμονος.
3. Κατ'ἀκρίβειαν θεωρίαις.

goût du savoir ; l'autre est de chercher à voir beaucoup de choses, de se mêler fréquemment aux affaires et de les connaître, soit directement et par soi-même, soit par quelqu'autre moyen. Car ni celui qui, dès sa jeunesse, a exercé sa raison par les raisonnements dialectiques, les études mathématiques et les sciences exactes, n'est encore apte à la sagesse, ni celui qui a négligé ces travaux et n'a fait qu'écouter les autres et se plonger dans les affaires. L'un est devenu aveugle, quand il s'agit de juger des faits particuliers; l'autre, quand il s'agit de saisir le général. De même que dans les calculs, c'est en combinant les parties qu'on peut obtenir le tout ; de même, dans la pratique des affaires, la raison peut bien vaguement ébaucher la formule générale; mais l'expérience seule peut nous permettre de saisir les détails et les faits individuels.

FRAGMENT 21[1].

La vieillesse est dans le même rapport[2] à la jeunesse. La jeunesse rend les hommes énergiques, la vieillesse les rend prudents; elle ne laisse jamais échapper par imprudence une pensée; elle réfléchit sur ce qu'elle a fait; elle considère mûrement ce qu'elle doit faire, afin que cette comparaison de l'avenir avec le présent et du présent avec l'avenir lui permette de bien se conduire. Elle applique au passé la mémoire, au présent la sensation, à l'avenir la prévoyance; car notre mémoire

1. Extrait de Stob., 115, 27, t. IV, p. 75, Mein., du même ouvrage que le fragment précédent.

2. Dont on a parlé précédemment, dans une partie de l'ouvrage qui est perdue.

a toujours pour objet le passé, la prévoyance l'avenir, la sensation le présent. Il faut donc que celui qui veut mener une vie honnête et belle ait non-seulement des sens, de la mémoire, mais encore de la prévoyance.

FRAGMENTS POLITIQUES.

FRAGMENT 22[1].

1. Aux lois[2] des méchants et des athées s'opposent les lois non écrites des dieux, qui infligent des maux et des châtiments terribles à ceux qui ne leur obéissent pas. Ce sont ces lois divines qui ont engendré et qui dirigent les lois et les maximes écrites qui sont données aux hommes.

2[3]. La loi est, par rapport à l'âme et à la vie de l'homme, ce que l'harmonie est par rapport à l'ouïe et à la voix; car la loi instruit l'âme, et par là règle la vie, comme l'harmonie, en faisant l'éducation de l'oreille, règle la voix. Toute société, suivant moi, est composée de celui qui commande, de celui qui est commandé et en troisième lieu des lois. Parmi les lois, l'une est vivante, c'est le roi; l'autre est inanimée, c'est la lettre écrite. La loi est donc l'essentiel; c'est par elle que le roi est légitime, que le magistrat est régulièrement institué, que celui qui est commandé conserve sa liberté, que la

1. Extrait de Stobée, 43, 120, t. II, p. 135, Mein.; sans titre. — Le fragment 1 appartient probablement, comme les suivants, à l'ouvrage intitulé Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης. Il forme le n° 24 dans la collection d'Hartenstein.

2. J'ai ajouté au texte de Gaisford et de Meineke le mot νόμοις, comme Müllach.

3. Extrait de Stob., 43, 132, t. II, p. 136, Mein., du même ouvrage.

communauté tout entière est heureuse. Quand elle est violée, le roi n'est plus qu'un tyran, le magistrat est sans droit, celui qui est commandé tombe en esclavage, la communauté tout entière dans le malheur. Les actes humains sont comme un tissu mêlé et formé du commandement, du devoir, de l'obéissance et de la force capable de vaincre la résistance. Le commandement appartient essentiellement au meilleur; être commandé est le fait de l'inférieur : la force appartient à tous deux; car la partie raisonnable de l'âme commande et la partie irrationnelle est commandée : toutes les deux ont la force de vaincre les passions. C'est de la coopération harmonieuse de ces deux parties que naît la vertu, qui, en la détournant des plaisirs et des tristesses, conduit l'âme au repos et à l'apathie[1].

3[2]. Il faut que la loi soit conforme à la nature, qu'elle exerce une puissance effective sur les choses et soit utile à la communauté politique; car si l'un de ces caractères, ou deux, ou tous lui manquent, ce n'est plus une loi, ou du moins ce n'est plus une loi parfaite. Elle est conforme à la nature, si elle est l'image du droit naturel, qui se proportionne, et attribue à chacun suivant son mérite; elle est puissante, si elle est en harmonie avec les hommes qui lui doivent être soumis; car il y a beaucoup de gens qui ne sont pas aptes à recevoir ce qui est par nature le premier des biens, et qui ne sont en état de pratiquer que le bien qui est en

1. L'absence de douleurs. C'est le mot et l'idée stoïcienne, que nous avons vus plus haut critiqués.

2. Extrait de Stob., 43, 138, t. II, p. 136, Meineke. Même titre que le fragment précédent.

rapport avec eux et possible pour eux[1]; car c'est ainsi que les gens malades et souffrants doivent être soignés. La loi est utile à la société politique, si elle n'est pas monarchique, si elle ne constitue pas des priviléges, si elle est faite dans l'intérêt de tous, et s'impose également à tous. Il faut aussi que la loi ait égard aux pays et aux lieux, car tous les sols ne sont pas en état de donner les mêmes fruits, ni toutes les âmes humaines les mêmes vertus. C'est pourquoi les uns fondent le droit aristocratique, les autres le droit démocratique, les autres le droit oligarchique. Le droit aristocratique, fondé sur la proportion subcontraire, est le plus juste, car cette proportion donne aux plus grands termes les plus grands rapports et aux plus petits termes les plus petits rapports. Le droit démocrâtique est fondé sur la proportion géométrique, dans laquelle les rapports des grands et des petits sont égaux. Le droit oligarchique et tyrannique est fondé sur la proportion arithmétique qui, opposée de la subcontraire, attribue aux plus petits termes les plus grands rapports et aux plus grands termes les plus petits rapports. Telles sont les espèces de proportions[2], et l'on en aperçoit l'image dans les constitutions politiques et dans les familles; car, ou bien les honneurs, les châtiments, les vertus sont attribués également aux grands et aux petits, ou bien ils le sont inégalement, d'après la supériorité, soit en

1. Passage très-obscur.

2. Ταὶ μὲν οὖν ἰδέαι τᾶς διανομᾶς.... Sur quoi Hartenstein : « Ideas quidem earumque imagines largimur Archytæ. An Plato cum eo sua obiter communicaverit. » Quel rapport y a-t-il entre les idées de Platon et ces différentes formes ou espèces de proportions?

vertu, soit en richesse, soit en puissance. La répartition égale est le fait de la démocratie; la répartition inégale, celui de l'aristocratie et de l'oligarchie.

4[1]. La loi et la constitution la meilleure doit être un composé de toutes les autres constitutions et avoir quelque chose de démocratique, quelque chose d'oligarchique, quelque chose de monarchique et d'aristocratique, comme cela avait lieu à Lacédémone; car les rois y étaient l'élément monarchique, les gérontes y représentaient l'aristocratie, les éphores l'oligarchie, les généraux de la cavalerie et les jeunes hommes la démocratie. Il faut donc que la loi soit non-seulement belle et bonne, mais encore que ses différentes parties se fassent mutuellement opposition; c'est ainsi qu'elle sera puissante et durable; et par cette opposition, j'entends qu'une même magistrature commande et soit commandée, comme dans les sages lois de Lacédémone; car la puissance des rois y est balancée par les éphores, celle des éphores par les gérontes, et entre ces deux puissances se placent les généraux de la cavalerie et les jeunes hommes[2], qui, aussitôt qu'ils voient prendre trop de prépondérance à un parti, vont se porter de l'autre côté.

Il faut que la loi statue d'abord sur ce qui concerne les dieux, les démons, les parents, en un mot sur tout ce qui est honnête et estimable; en second lieu, sur ce qui est utile. Il est de l'ordre que les règlements secondaires viennent après les meilleurs et que les lois soient

1. Extrait de Stob., 43, 131, t. II, p. 138, Meineke.
2. Κόροι.

inscrites, non dans les maisons et sur les portes, mais dans les profondeurs de l'âme des citoyens. Car même à Lacédémone, qui a des lois excellentes, on n'administre pas l'État par de nombreuses ordonnances écrites. La loi est utile à la communauté politique, si elle n'est pas monarchique et n'a pas pour but un intérêt privé, si elle est utile à tous, étend à tous son obligation, et dans les châtiments vise à faire honte au coupable et à le marquer d'infamie, plutôt qu'à lui enlever ses richesses. Si, en effet, c'est par l'ignominie qu'on cherche à punir le coupable, les citoyens s'efforcent de mener une vie plus sage et plus honnête, pour ne pas encourir le châtiment de la loi; si c'est par les amendes pécuniaires, ils estimeront par-dessus tout les richesses, comprenant que c'est le meilleur moyen de réparer leurs fautes. Le mieux serait que l'État fût organisé tout entier de telle sorte qu'il n'eût besoin en rien des étrangers, en ce qui concerne sa vertu et sa puissance, ni pour quelqu'autre cause que ce soit. De même que la bonne constitution d'un corps, d'une maison, d'une armée, c'est d'avoir en soi-même et non en dehors de soi le principe de son salut; car par là le corps est plus vigoureux, la maison mieux ordonnée, l'armée n'est ni mercenaire ni mal exercée. Les êtres ainsi organisés sont supérieurs aux autres; ils sont libres, affranchis de la servitude, s'ils n'ont pas besoin, pour se conserver, de beaucoup de choses, mais n'ont que peu de besoins faciles à satisfaire. Par là l'homme vigoureux devient en état de porter de lourds fardeaux, l'athlète de résister au froid; car les événements et les malheurs exercent les hommes. L'homme tempérant,

qui a mis à l'épreuve son corps et son âme, trouve agréables, toute nourriture, tout breuvage, même un lit de feuilles. Celui qui a mieux aimé vivre dans les délices et comme un sybarite, finit par dédaigner et rejeter loin de lui, même la magnificence du grand roi. Il faut donc que la loi pénètre profondément dans les âmes, dans les mœurs des citoyens; elle les rendra contents de leur sort et donnera à chacun, suivant son mérite, ce qui lui appartient. C'est ainsi que le soleil, en parcourant le cercle du zodiaque, distribue à tout ce qui est sur la terre la génération, la nourriture, la vie, dans la mesure qui convient, et institue cette sage législation qui règle la succession des saisons. C'est pourquoi on donne à Jupiter les noms de Νόμιος, de Νεμήϊος, et on appelle Νομεύς (pâtre), celui qui distribue leur nourriture aux brebis; c'est pourquoi on appelle Νόμοι les vers chantés des citharèdes, car ces vers mettent l'ordre dans l'âme, parce qu'ils sont chantés suivant les lois de l'harmonie, du rhythme, de la mesure.

FRAGMENT 23[1].

Le vrai chef doit non-seulement avoir la science et la puissance de bien commander, il faut encore qu'il aime les hommes; car il est contradictoire qu'un berger haïsse son troupeau et soit animé de sentiments hostiles pour ceux qu'il élève. Il faut, en outre, qu'il soit légitime; c'est seulement ainsi qu'il pourra soutenir la dignité du chef. Sa science lui permettra de

1. Extrait de Stob., 46, 61, t. II, p. 227, Mein.

bien discerner, sa puissance de punir, sa bonté de faire du bien, et la loi de tout faire suivant la raison. Le meilleur chef serait celui qui se rapprocherait le plus de la loi, car il n'agirait jamais dans son intérêt et toujours dans l'intérêt des autres, puisque la loi n'existe pas pour elle-même, mais pour ceux qui lui sont soumis.

FRAGMENT 24.

V. plus haut : Fragm. 22. 1.

FRAGMENT 25 [1].

L'art de réfléchir, quand on l'eut découvert, a fait cesser les dissensions et augmenter la concorde; lorsqu'on le possède, l'orgueil de la prédominance fait place au sentiment de l'égalité. C'est par la réflexion que nous arrivons à nous réconcilier dans les conventions à l'amiable; car c'est par elle que les pauvres reçoivent des riches, que les riches donnent aux nécessiteux, chacun ayant confiance qu'il possède l'égalité des droits.

FRAGMENT 26.

La réflexion est comme une règle, qui empêche et détourne les gens qui savent réfléchir de commettre des injustices, parce qu'elle les convainc qu'ils ne pourront rester ignorés s'ils exécutent leurs projets; et la

1. Stob., 43, 185, t. II, p. 140. Meineke met ce fragment et le suivant à la suite de celui qui forme le n° 13 dans la collection d'Hartenstein, et n'en fait qu'un seul sous le titre Περὶ μαθημάτων. Hartenstein les sépare, trouvant que le commencement s'en lie mal avec le milieu et la fin. C'est, en effet, un lien bien extérieur que celui qui forme le mot εὑρεθείς, qui rappelle l'ἐξευρόντα du n° 13.

peine qui frappe ceux qui n'ont pas su s'abstenir, les fait réfléchir et les empêche de récidiver[1].

FRAGMENTS LOGIQUES.

FRAGMENT 27[2].

La logique[3], comparée aux autres sciences, l'emporte de beaucoup sur elles, et réussit mieux même que la géométrie à démontrer ce qu'elle se propose; là où la démonstration géométrique échoue, la logique y arrive; et, en outre, la logique, si elle traite des genres, traite aussi des accidents du genre[4].

FRAGMENT 28[5].

C'est, à mon sens, une erreur complète de soutenir qu'il y a sur toute chose deux opinions contraires l'une à l'autre et qui sont également vraies. Et d'abord, je considère comme impossible que, si les deux opinions sont vraies, elles soient contraires l'une à l'autre, et que le beau soit contraire au beau, le blanc au blanc. Il n'en peut être ainsi; mais le beau et le laid, le blanc et le noir, voilà des contraires. De même, le vrai est contraire

1. Les fragments politiques n'ont rien de suspect ni dans le fond, ni dans la forme. On pourrait s'étonner peut-être de la précision technique de la classification des trois formes politiques; mais fondée sur les propriétés essentielles des trois formes de proportions, elle s'explique, et il serait difficile qu'elle ne fût pas d'un pythagoricien.

2. Extrait de Stobée, *Ecl. Phys.*, I, 4, p. 12, Mein. p. 3, sous le titre Ἐκ τῶν διατριβῶν.

3. Je lis λογικά, au lieu de λογιστικά, qu'on pourrait d'ailleurs conserver en lui donnant le sens de logique.

4. Tout ceci est peu clair, et encore on n'obtient cette obscure clarté qu'avec des hardiesses d'interprétation dangereuses, et qu'il est de toute nécessité de confesser.

5. Extrait de Stob., *Ecl. Eth.*, II, 4, p. 24, Mein.

au faux, et l'on ne peut pas produire deux opinions (contraires) ou vraies ou fausses : l'une est vraie, l'autre est fausse. En effet, celui qui loue l'âme de l'homme et accuse son corps ne parle pas du même objet, à moins qu'on ne prétende que parler du ciel, soit la même chose que parler de la terre. Mais non, ce sont là deux termes et non un seul. Que veux-je donc ici montrer ? C'est que celui qui dit que les Athéniens sont des gens habiles, de beaucoup d'esprit, et celui qui dit qu'ils ne sont pas reconnaissants, ne soutiennent pas des opinions contraires, car les contraires sont opposés l'un à l'autre sur un même objet, et ici il y a deux objets[1]

FRAGMENT 29.

Les dix notions universelles d'Archytas[2]. — D'abord toute espèce d'art porte sur cinq choses : la matière, l'instrument, la partie, la définition, la fin. La première notion, la substance, est une chose existant et subsistant par soi-même, et n'a pas besoin d'une autre chose

1. Il n'y a rien qui puisse faire suspecter ces deux fragments; et le mot d'Aristote (*Met.*, I, 6), que les philosophes antérieurs à Platon ne s'étaient pas occupés de dialectique ne suffit pas pour en faire rejeter l'authenticité. Ce n'est pas ici une théorie systématique : ce sont des remarques et des observations assez générales pour avoir pu être faites par les pythagoriciens.

2. On cite une édition de Venise, 1561 ou 1571, sous le titre : *Archytæ decem prædicamenta Dom. Pizimentio Vib. interprete*, dont l'existence même est mise en doute. Ce texte a été publié par Camérarius, Leips., 1564, sous le titre : Ἀρχύτου φερόμενοι δέκα λόγοι καθολικοί, sur un manuscrit donné par Bessarion à Jean Brasiator (J. Frankenstein, le premier docteur en théologie (1410) de Leipsig). Comment Bessarion en était-il devenu possesseur ? c'est ce qu'on ignore. Aucun des anciens ne mentionne l'ouvrage, et historiquement, comme au point de vue critique, on n'en peut soutenir un instant l'authenticité.

pour son essence, quoiqu'elle soit soumise à la génération, en tant qu'elle est une chose qui naît; car le divin seul est incréé et véritablement subsistant par lui-même; c'est parce que les autres notions sont considérées par rapport à la substance que celle-ci, par opposition à elles, est dite une chose subsistant par elle-même; mais elle ne l'est pas par rapport au divin. Les neuf notions paraissent et disparaissent sans entraîner la perte du sujet, du substrat, et c'est là ce qu'on appelle l'accident, l'accident universel. Car un même objet, qui devient grand ou petit selon la quantité, ne perd pas pour cela sa propre nature. Ainsi, un trop bon régime donne au corps un développement et une grosseur excessifs; la sobriété et la privation de nourriture l'amaigrissent; mais c'est toujours le même corps, le même substrat. De même encore, les hommes qui de l'enfance passent à la jeunesse sont toujours les mêmes quant à la substance, et ne diffèrent que de quantité. Le même objet qui devient tantôt blanc, tantôt noir, change pour la vue de qualité[1], sans changer d'essence. Le même homme, tantôt mon ami, tantôt mon ennemi, change dans ses dispositions et dans ce qu'on appelle la relation, mais ne change pas dans son essence; être aujourd'hui à Thèbes, demain à Athènes, ne change rien à l'être substantiel. De même encore, on reste aujourd'hui le même, sans changement quant à l'essence, qu'on était hier : le changement n'a eu lieu que dans le rapport du

1. Il y a dans le texte ποσότατι que conservent Orelli, Hartenstein, Müllach : c'est évidemment une erreur de copiste, amenée par le ποσότατι de la ligne précédente. Je lis ici ποιότατι, ou plutôt ποότατι, comme plus loin.

temps[1]; l'homme qui est debout est le même qui était assis, il n'a changé que de situation[2]; être en armes, être sans armes, n'est qu'un changement de possession; celui qui frappe et qui coupe est toujours le même homme quant à l'essence, il n'a changé que d'acte; celui qui est frappé ou coupé — ce qui appartient à la catégorie de la passion — garde, sans changement, son essence.

Les différences des autres catégories sont plus claires; celles de la qualité, de la possession, de la passion présentent quelques difficultés dans les différences; car on hésite sur la question de savoir si avoir la fièvre, frissonner, se réjouir appartiennent à la catégorie de la qualité, de la possession ou de la passion. Il faut distinguer: si nous disons, c'est la fièvre, c'est le frisson, c'est la joie, nous exprimons la qualité; si nous disons, il a la fièvre, le frisson, il a de la joie, c'est la possession. La possession diffère à son tour de la passion, en ce que la possession peut se concevoir par elle-même sans l'agent. La passion est un rapport à l'agent et ne se comprend que par celui qui la produit; si nous disons, il est coupé ou battu, nous exprimons le patient; si nous disons, il souffre, nous exprimons la possession.

Nous disons qu'il a dix notions universelles et pas davantage[3], comme on peut s'en convaincre par la division suivante : l'être est dans un sujet (une substance) ou n'est pas dans un sujet; celui qui n'est pas dans un

1. Littéralement du *quand*, τοῦ πότε λόγου.

2. Τοῦ κεῖσθαι.

3. Aristote n'a jamais fixé ce nombre, qu'il ne produit pas toujours complet, comme une loi nécessaire de l'entendement. C'est une exagération qui révèle le fanatisme d'un disciple.

sujet forme la substance[1]; celui qui est dans un sujet ou est conçu par lui-même, ou n'est pas conçu par lui-même; celui qui n'est pas conçu par lui-même constitue la relation, car les êtres relatifs, qui ne sont pas conçus par eux-mêmes, mais qui amènent forcément l'idée d'un autre être, sont ce qu'on appelle les rapports, σχέσεις. Ainsi, le terme de fils amène forcément la notion de père, celui d'esclave celle de maître, et de même tous les êtres relatifs, πρός τι, sont conçus dans un lien nécessaire avec autre chose, et non par eux-mêmes. L'être qui est conçu par soi-même ou bien est divisible, et alors il constitue la quantité; ou il est indivisible, et alors il constitue la qualité. Les six autres notions sont produites par le mélange des premières. La substance mêlée à la quantité, si elle est vue dans le lieu, constitue la catégorie du *où;* si elle est vue dans le temps, constitue celle du *quand*. Mêlée à la qualité, la substance, ou bien est active et forme la catégorie de l'action, ou elle est passive, et forme celle de la passion. Combinée avec la relation, ou bien elle est posée dans un autre, et c'est ce qu'on appelle la situation, ou elle est attribuée à un autre, et c'est ce qu'on appelle la possession. Quant à l'ordre des catégories, la quantité est placée après la substance et avant la qualité, parce que, par une loi naturelle, toute chose qui reçoit la qualité, reçoit aussi la masse, et que c'est d'une chose ainsi déterminée[2] qu'on peut affirmer

1. Il est sujet, substrat, substance lui-même.

2. C'est-à-dire que dans l'ordre logique des déterminations de l'essence, il faut, pour qu'une chose ait qualité, qu'elle soit déjà placée dans la catégorie de la quantité. Cet ordre est tout à fait étranger à Aristote, qui n'en donne et n'en fait pressentir aucun, sauf pour la

et exprimer la qualité. A son tour, la qualité précède la relation, parce que l'une est par soi-même, l'autre par un rapport; et il faut d'abord concevoir et exprimer une chose par elle-même, avant de la concevoir et de l'exprimer dans un rapport. A la suite de ces universaux viennent les autres. L'action précède la passion, parce qu'elle est une force plus grande; la catégorie de la situation précède celle de la possession, parce que être posé est une chose plus simple qu'être attribué, et qu'on ne peut concevoir une chose attribuée à une autre, sans concevoir la première comme posée quelque part. Celui qui est posé est aussi dans une situation, dans une situation quelconque, soit debout, soit assis, soit couché. Le propre de la substance est de ne pas admettre le plus et le moins, — l'homme n'est pas plus animal que le cheval par la substance, — et de ne pas admettre les contraires. Le propre de la qualité est d'admettre le plus et le moins, car on dit : plus et moins blanc, plus et moins noir. Le propre de la quantité, c'est d'admettre l'égal et l'inégal, car la palme n'est pas égale à l'arpent, et trois fois quatre doigts[1] valent la palme; cinq n'est pas égal à dix et deux fois cinq est égal à dix. Le propre de la relation est de réunir les contraires, car s'il y a un père, il y a un fils, et s'il y a un maître, il y a un esclave. Le propre du *où* est d'envelopper, du *quand* de ne pas demeurer, de la situation d'être posé, de la possession

substance, qui occupe nécessairement et naturellement toujours la première place dans les passages où il énumère les catégories. Hegel seul a essayé d'exposer la génération à la fois logique et réelle des catégories, qui, dans son système, sont à la fois les genres de l'être et les genres de la pensée.

1. Παλαίσται, petite palme de quatre doigts.

d'être attribué. Le composé de la substance et de la quantité est antérieur au composé de la qualité ; le composé de la substance et de la qualité est à son tour antérieur à celui de la substance et de la relation. Le *où* précède le *quand*, par ce que le *où* suppose le lieu qui a fixité et permanence ; le *quand* se rapporte au temps, et le temps, toujours en mouvement, n'a aucune fixité, et le repos est antérieur au mouvement. L'action est antérieure à la passion, la situation à la possession.

1. Catégorie de la substance.

La substance se divise en substance corporelle et substance incorporelle ; la substance corporelle en corps animé et corps inanimé ; les corps animés en corps doués de sensation et corps privés de sensation ; les corps doués de sensation en animaux et zoophytes, lesquels ne se divisent plus par des différences opposées[1]. Cependant l'animal se divise en raisonnable et irraisonnable ; l'animal raisonnable en mortel et immortel ; le mortel dans les subdivisions enfermées sous l'espèce, telles que homme, bœuf, cheval et le reste. Les espèces se divisent en individus qui n'ont aucune valeur propre[2]. Chacune des sections que nous avons obtenues plus haut par des divisions opposées est susceptible d'être également divisée à son tour, jusqu'à ce qu'on arrive aux individus indivisibles et qui ne sont d'aucun prix[3].

1. Si je comprends bien οὐκ ἀντιδιαιρούμενον μέν, cela veut dire qu'on ne peut plus diviser ce genre en espèces ; car c'est l'espèce qui divise le genre par des différences opposées.

2. L'espèce demeure et subsiste ; les individus meurent et disparaissent.

3. Il n'y a ici, comme on le voit, aucune discussion sur la nature de la substance : c'est une simple partition des catégories, éclaircie par

2. Catégorie de la quantité.

La quantité se divise en sept parties : la ligne, la surface, le corps, le lieu, le temps, le nombre, le langage. La quantité est ou continue ou discrète; il y a cinq quantités continues et deux discrètes, le nombre et le langage. Dans la quantité, on distingue celle qui est composée de parties ayant position les unes par rapport aux autres [1], telles que la ligne, la surface, le corps, le lieu; et celles dont les parties n'ont pas de position, comme le nombre, le langage et le temps; car, quoique le temps soit une quantité continue, cependant ses parties n'ont pas de position, parce qu'il n'est pas permanent, et que ce qui n'a pas de permanence ne saurait avoir de position. La quantité a donné naissance à quatre sciences : la quantité continue immobile constitue la géométrie; mobile, l'astronomie; la quantité discrète immobile constitue l'arithmétique; mobile, la musique.

3. Catégorie de la qualité.

La qualité se divise [2] en manière d'être, ἕξιν, et affection, διάθεσιν, qualité passive et passion, puissance et impuissance, figure et forme. La manière d'être est l'affection à un état de tension énergique, c'est la per-

des exemples. Ces divisions se trouvent déjà dans Porphyre, *Introd. à l'Organ. d'Aristote*, c. III.

1. Tout ceci est tiré d'Aristote, *catég.* VI : « La quantité est discrète ou continue : l'une est composée de parties qui ont une position les unes par rapport aux autres; l'autre, de parties qui n'en ont pas. La quantité discrète, c'est par exemple le nombre et le langage; la quantité continue, c'est par exemple la ligne, la surface, le corps, etc. »

2. Les manuscrits donnent διακεῖται, que conservent Orelli et Hartenstein. Il me paraît évident, comme à Müllach, que c'est une erreur de copiste pour διαιρεῖται.

manence, la fixité provenant de la continuité et de l'énergie de l'affection ; c'est l'affection devenue pour ainsi dire la nature, une seconde nature enrichie. On appelle aussi manière d'être, les qualités que la nature nous donne, et qui ne viennent ni de l'affection, ni du progrès naturel de l'être, comme la vue et les autres sens La qualité passive comme la passion, est accroissement, intensité, affaiblissement. On rapporte à la qualité passive et à la passion, la colère, la haine, l'intempérance, les autres passions vicieuses, les affections maladives, la chaleur et le froid : mais tantôt on les range dans la catégorie de la manière d'être et de l'affection, tantôt de la qualité passive et de la passion[1]. On peut dire qu'en tant que l'affection est communicable, on peut l'appeler manière d'être ; en tant qu'elle cause une passion, on peut l'appeler qualité passive, mot qui se rapporte à sa permanence et à sa fixité. Car une modification renfermée dans la mesure s'appelle passion, πάθος. Ainsi, de celui à qui elle est communiquée, la chaleur tirerait le nom de manière d'être : ἕξις ; de la cause qui produit la modification[2], on dira que c'est la qualité passive ou la puissance de la passion, comme lorsqu'on dit de l'enfant : qu'il est coureur en puissance, philosophe en puissance, et, en un mot, lorsqu'à un moment donné l'être n'a pas la force d'agir, mais qu'il est possible qu'après une période[3] de temps écoulée cette puissance lui appartienne. L'impuissance c'est lorsque

1. Toutes ces définitions sont tirées des *Catégories* d'Aristote, c. VIII.
2 Müllach substitue sans nécessité ἀλλοιωθέντος à la leçon des manuscrits ἀλλοιοῦντος.
3. Je lis περιόδοις au lieu de παρόδοις, que je ne puis comprendre.

la nature se refuse à la possibilité d'accomplir certains actes, comme l'homme est impuissant à voler, le cheval à parler, l'aigle à vivre dans l'eau, et toutes les impossibilités naturelles.

On appelle figure, une conformation d'un caractère déterminé; forme, la qualité se montrant extérieurement par la couleur, ou la beauté ou la laideur se montrant à la surface par la couleur, et, en un mot, toute forme apparente déterminée sautant aux yeux. Il y en a qui limitent la figure aux choses inanimées, et réservent la forme aux êtres vivants. Les uns disent que le mot figure donne l'idée de la dimension de profondeur; et que la forme ne s'applique qu'à l'apparence superficielle : mais vous avez été instruits de tout cela[1].

4. Catégorie de la relation.

Les relatifs se divisent d'une manière générale en quatre classes : la nature, l'art, le hasard, la volonté. C'est une relation de nature que celle du père au fils, d'art que celle du maître au disciple, de hasard que celle de l'esclave au maître, de volonté que celle de l'ami à l'ami et de l'ennemi à l'ennemi, quoi qu'on puisse dire aussi qu'elles sont toutes naturelles[2].

5. Catégorie du *où*.

La division la plus simple est en six : le haut, le bas, en avant, par derrière, à droite, à gauche. Chacune de ces subdivisions a des variétés : ainsi dans le haut, il y

1. Μεμαθήκατε. Ce mot, comme quelques autres qu'on rencontrera plus bas, semble prouver que nous n'avons ici qu'une compilation de professeur, destinée à servir de canevas à des leçons.

2. C'est encore la théorie d'Aristote, *Cat.*, c. VII : « Les relatifs semblent en même temps être naturels, et si cela n'est pas exact de tous, cela l'est de la plupart. »

a de nombreuses différences, dans l'air, dans les astres, jusqu'au pôle, au delà du pôle; et ces différences se répètent dans le bas; les lieux eux-mêmes infiniment divisés sont soumis en outre à une infinité de différences : mais ce point très-ambigu sera expliqué[1].

6. Catégorie du *quand*.

Le *quand* se divise en présent, passé, futur. Le présent est indivisible, le passé se divise en neuf subdivisions, le futur en cinq : nous en avons parlé plus haut[2].

7. Catégorie de l'action.

L'action se divise en acte, discours, pensée; l'action en œuvre des mains, œuvre des broches[3] et outils, œuvre des pieds : et, chacune de ces divisions se divise elle-même en œuvres propres qui ont aussi leurs parties. Le langage se divise en langue grecque, et langue barbare, et chacune de ces divisions a ses variétés, c'est-à-dire ses dialectes. La pensée se divise en un monde infini de pensées qui ont pour objet, les unes le monde, les autres, les choses hypercosmiques. Le langage et la pensée appartiennent vraiment à l'action[4], car ce sont des actes de la nature raisonnable; en effet si on nous dit : que fait un tel? nous répondons : il cause, il converse, il pense, il réfléchit et ainsi du reste.

8. Catégorie de la passion.

La passion se divise en passions de l'âme et passions du corps, et chacune en passions qui proviennent de l'action d'un autre, comme par exemple lorsque quelqu'un

1 et 2. Ces mots confirment l'observation déjà faite, p. 315, n. 1.

3. Δι' ὀβέλων.... Hartenstein propose ingénieusement ὅπλων.

4. Je lis τοῦ ποιεῖν οὖσιν au lieu de ὑπὲρ τοῦ.

est frappé; et en passions qui naissent sans l'intervention active d'un autre, lesquelles reçoivent mille formes diverses.

9. Catégorie de la situation.

La situation se divise en trois : être debout, assis, couché[1] : et chaque division est à son tour subdivisée par les différences de place. Car on est debout ou sur ses pieds, ou sur le bout des doigts; ou le jarret tendu, ou le genou courbé; la station diffère encore soit que les pas sont égaux, ou qu'ils soient inégaux; qu'on marche sur ses deux pieds ou sur un seul. Être assis a les mêmes différences ; car étant assis on peut être droit, penché, renversé; la position des genoux peut faire un angle droit ou un angle obtus; les pieds peuvent être posés l'un par-dessus l'autre, ou autrement. Être couché de même : car on est couché à la renverse, la tête penchée en avant, ou de côté, le corps étendu, ou présentant soit une figure courbe, soit une figure angulaire. Ces divisions sont loin d'être uniformes; elles sont au contraire très-variées. La position est encore sujette à d'autres divisions : car un objet peut être répandu comme le blé, le sable, l'huile, l'eau, et tous les autres solides, susceptibles de position, et tous les liquides que nous connaissons. Cependant être étendu appartient à la position, comme la toile et les filets.

10. Catégorie de la possession.

Avoir, se dit des choses qu'on met sur soi, comme se chausser, s'armer, se couvrir; des choses qu'on met dans d'autres, et on l'applique au boisseau, à la bouteille,

1. Ce sont aussi les exemples d'Aristote, *Catég.* 7.

aux autres vases : car on dit que le boisseau a de l'orge, que la bouteille a du vin; il se dit aussi de la richesse, des possessions; on dit : qu'il a de la fortune, des champs, des bestiaux et autres choses de même nature[1].

FRAGMENT 30[2].

L'ordre des catégories est le suivant: au premier rang est placée la substance, parce qu'elle seule sert de

1. Conf. Arist., *Catég.* 15. Si nous n'avions que ce texte évidemment falsifié, nous n'aurions aucun doute sur la priorité d'invention et d'exposition systématique des dix catégories. Mais Simplicius et Iamblique, en affirmant qu'Archytas en est le premier auteur, font naître des soupçons plus justifiés, d'autant plus que le premier cite des fragments détachés de l'ouvrage du pythagoricien, qu'il avait certainement sous les yeux et dont il nous fait connaître le titre : « Archytas, dit-il, — et cela dans son Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, f. 2b, — Archytas a distingué les dix notions générales premières dans le livre intitulé Περὶ τοῦ παντός; il a éclairci la théorie par des exemples, montré l'ordre dans lequel elles sont les unes par rapport aux autres, les différences spécifiques de chacune d'elles, leurs propriétés communes et propres.... Iamblique, aux endroits nécessaires, a cité l'ouvrage d'Archytas, a réuni avec intelligence les fragments dispersés, et en a fait ressortir l'accord avec la théorie d'Aristote. Les différences, — et elles ne sont pas nombreuses, — ont été mises par lui sous les yeux du lecteur.... On peut donc dire que partout Aristote n'a voulu que suivre les traces d'Archytas. » On ne peut pas nier qu'on retrouve dans Platon quelques traces des catégories; mais s'il les avait connues dans ce développement, et avec cette précision technique, il est difficile de croire qu'il ne nous l'eût pas laissé voir. Il est certain, du moins, qu'au temps d'Iamblique, l'ouvrage passait généralement pour être d'Archytas, et jouissait d'une grande autorité, puisque lui et Simplicius lui font l'honneur de le comparer à celui d'Aristote; et assurément l'autorité de ces deux écrivains considérables mérite quelque respect. La question est donc moins certaine qu'on ne le suppose ordinairement, et il reste encore dans l'esprit du critique impartial quelques doutes très-légitimes. C'est le sentiment où persiste le savant M. Egger et qu'il avait déjà soutenu dans sa thèse, citée plus haut, p. 192, n. 1.

2. Simpl., *in Categ.*, f. 28 a.

substrat à toutes les autres, qu'on peut la concevoir seule et par elle-même, et que les autres ne peuvent être conçues sans elle : car tous les attributs ont en elle leur sujet, ou sont affirmés d'elle. La seconde est la qualité : car il est impossible qu'une chose ait une qualité sans avoir une essence.

FRAGMENT 31[1].

Toute substance physique et sensible par sa nature même, doit, pour être conçue par l'homme, ou bien être placée dans les catégories, ou être déterminée par elles, et ne peut être conçue sans elles.

FRAGMENT 32[2].

La substance a trois différences : l'une consiste dans la matière, l'autre dans la forme, la troisième dans le mixte de l'une et de l'autre[3].

FRAGMENT 33[4].

Ces notions, ces catégories ont des caractères communs et des caractères propres. Je dis que ce sont des caractères communs à la substance, de ne pas recevoir le plus et le moins ; car il n'est pas possible qu'on soit plus ou moins homme, Dieu ou plante ; de ne pas avoir de contraires ; car l'homme n'est pas le contraire de l'homme, ni le Dieu d'un Dieu ; il n'est pas non plus contraire aux autres substances, d'être par soi, et de

1. Simpl., *in Categ.*, f. 28 b.
2. Simpl., *in Categ.*, f. 34 a.
3. C'est la théorie si connue et si originale d'Aristote.
4. Simpl., *in Categ.*, f. 34 b.

ne pas être dans un autre, comme la couleur glauque ou bleue est le propre de la substance de l'œil, puisque toute substance est par soi. Toutes les choses qui lui appartiennent intimement, ou les accidents sont en elle ou ne peuvent être sans elle.... à la qualité conviennent plusieurs des caractères de la substance, par exemple de ne pas recevoir le plus ou moins.

FRAGMENT 34[1].

C'est le propre de la substance de rester identique à elle-même, une en nombre, et d'être susceptible des contraires. La veille est contraire au sommeil, la lenteur à la vitesse, la maladie à la santé; et le même homme, un numériquement, est susceptible de toutes ces différences. Car il s'éveille, dort, se meut lentement ou vite, est bien portant, malade, peut, en un mot, recevoir tous les contraires semblables, pourvu que ce ne soit pas en même temps.

FRAGMENT 35[2].

La quantité a trois différences : l'une consiste dans la pesanteur, comme le talent; l'autre dans la grandeur, comme la double coudée; l'autre dans la multitude, comme dix.

FRAGMENT 36[3].

La substance est nécessairement première, ainsi que ses accidents : — et c'est ainsi qu'ils sont dans un

1. Simpl., *in Categ.*, f. 43 a.
2. Simpl., *in Categ.*, f. 48 a.
3. Simpl., *in Categ.*, f. 58 b.

certain rapport à autre chose; après la substance viennent les rapports des qualités accidentelles[1].

FRAGMENT 37[2].

Une propriété commune qu'il faut ajouter à la qualité, c'est d'admettre certains contraires et la privation.... La relation reçoit le plus et le moins; car c'est être plus, que d'être plus grand et plus petit qu'une autre chose, et cependant l'être reste toujours le même; mais tous les relatifs n'en sont pas susceptibles[3]; car on ne peut pas être plus ou moins père, frère, fils; par où je n'entends pas exprimer les sentiments des deux parents, ni quel degré de tendresse les êtres du même sang et les fils des mêmes parents ont les uns pour les autres[4] : je veux parler uniquement de la tendresse qui est dans la nature de ces rapports.

FRAGMENT 38[5].

La qualité a certains caractères communs, par exemple, de recevoir les contraires et la privation : le plus et le moins se retrouvent dans les passions. C'est pour cela que les passions sont marquées du caractère

1. Les accidents essentiels sont susceptibles de rapports; mais ils ne peuvent avoir de rapports qu'en tant qu'ils appartiennent à la substance, συνυπάρχοντα. — Outre les accidents essentiels, il y en a d'accidentels à la substance, ἐπίκτητα, qui évidemment ne peuvent venir qu'en seconde ligne.

2. Simpl., l. l., f. 67 a.

3. Le texte dit : ἄλλως πως ἐχόντων. Il me paraît nécessaire de lire, comme dans la ligne précédente : ποτ' ἄλλο πῶς ἐχόντων.

4. Au lieu de ποτ' ἄλλως, que je ne puis entendre, je lis ποτ' ἀλλήλως.

5. Simpl., l. l., f. 106 b.

de l'indétermination, parce qu'elles sont dans une mesure indéterminée plus ou moins forte.

FRAGMENT 39[1].

La relation est susceptible de conversion, et cette conversion, est fondée ou bien sur la ressemblance, comme l'égal et le frère, ou sur la dissemblance, comme le plus grand et le plus petit.... Il y a des relatifs qui ne se convertissent pas, par exemple, la science et la sensation; car on dit[2] la science de l'intelligible, la sensation du sensible[3]; et la raison, c'est que l'intelligible et le sensible peuvent exister indépendamment de la science et de la sensation, et que la science et la sensation ne peuvent exister sans l'intelligible et le sensible.... Le propre des relatifs, c'est d'exister simultanément les uns dans les autres, et d'être causes les uns des autres : car si le double existe, nécessairement existe la moitié; si la moitié existe, nécessairement existe le double, cause de la moitié, comme la moitié est cause du double.

FRAGMENT 40[4].

Puisque toute chose mue se meut dans un lieu, que l'action et la passion sont des mouvements en acte, il est clair qu'il faut qu'il y ait un lieu premier dans lequel soient et l'objet agissant et l'objet patient.

1. Simpl., l. l., f. 68 b.
2. Il faut sous-entendre : sans pouvoir renverser et convertir les termes. Conf. Fragm. 49.
3. Je lis encore ici τοῦ αἰσθητοῦ au lieu de τᾶς αἰσθάσιος.
4. Simpl., l. l., f. 108 b.

FRAGMENT 41[1].

Le propre de l'agent est d'avoir en lui-même la cause du mouvement; le propre de la chose faite, du patient, est de l'avoir dans un autre. Car le statuaire a en soi la cause de faire la statue, le bronze a la cause de la modification qu'il subit, et en lui-même et dans le statuaire. Il en est de même des passions de l'âme : car il est dans la nature de la colère qu'elle s'éveille à la suite d'une autre chose, qu'elle soit excitée par une autre chose externe, par exemple par le mépris, le déshonneur, l'outrage : et celui qui agit ainsi envers un autre, a en lui-même la cause de son action.

FRAGMENT 42[2].

Le degré le plus élevé de l'action est l'acte : il y a trois différences à observer dans l'acte : car ou il s'accomplit dans la contemplation des astres; ou dans le faire, ποιέν, comme de guérir, de construire; ou dans l'agir, πράσσεν, comme de commander une armée, d'administrer les affaires de l'État. L'acte a lieu même sans raisonnement, comme dans les animaux sans raison. Ce sont là les contraires les plus généraux.

FRAGMENT 43[3].

La passion diffère de l'état passif; car la passion est accompagnée de sensation, comme la colère, le plai-

1. Simpl., l. l., f. 115 b.
2. Simpl., l. l., f. 116 b.
3. Simpl., l. l., f. 121 b.

sir, la crainte; tandis qu'on peut souffrir quelque chose sans sensation: par exemple la cire quand elle se fond, la boue quand elle se sèche. De même l'œuvre faite diffère aussi de l'état passif : car la chose faite a subi une certaine action; mais tout ce qui a subi une certaine action, n'est pas une chose faite : car une chose peut être dans un état passif par suite de manque et de privation.

FRAGMENT 44[1].

Il y a d'un côté, l'agent, de l'autre le patient; par exemple, dans la nature, Dieu est l'être qui fait; la matière l'être qui souffre: les éléments sont l'un et l'autre.

FRAGMENT 45[2].

Le propre de la possession est d'être une chose adventice, d'être une chose corporelle séparée de l'essence : ainsi la voile, les chaussures sont distinctes de celui qui les possède; et ce ne sont pas là des propriétés naturelles, ni des accidents essentiels, comme la couleur bleue des yeux et la raréfaction : car ce sont là deux propriétés incorporelles, tandis que la possession se rapporte à une chose corporelle et adventice.

FRAGMENT 46[3].

Puisque les signes et les choses signifiées ont un but, que l'homme qui se sert de ces signes et de ces choses signifiées, doit remplir la fonction parfaite du

1. Simpl., l. l., f. 122 b.
2. Simpl., l. l., f. 135 b.
3. Simpl., l. l., f. 140 a.

discours, achevons ce que nous avons dit en établissant, que l'ensemble harmonieux de toutes ces catégories n'appartient pas à l'homme en soi, mais à un certain homme déterminé. Car de toute nécessité c'est un homme déterminé et qui existe quelque part, qui a qualité, et quantité, et relation, et action, et passion, et situation, et possession, qui est dans un lieu et dans un temps. Quant à l'homme en soi, il ne reçoit que la première de ces expressions : je veux dire l'essence et la forme; mais il n'a pas de qualité, il n'a pas d'âge, il n'est pas vieux, il ne fait ni ne souffre rien, il n'a pas de situation, il ne possède rien, il n'est pas dans le lieu, il n'existe pas dans le temps. Tout cela ce sont des accidents de l'être physique et corporel, mais non de l'être intelligible, immobile et enfin indivisible.

FRAGMENT 47[1].

Parmi les contraires les uns sont dits opposés l'un à l'autre par convention et par nature : ainsi le bien au mal, le malade à l'homme sain, la vérité à l'erreur; les autres comme la possession est opposée à la privation : tels que la vie et la mort, la vue et la cécité, la science et l'ignorance; les autres comme les relatifs, ainsi le double et la moitié, celui qui commande et celui qui est commandé, le maître et l'esclave; les autres,

1. Extrait d'un autre ouvrage d'Archytas, que Simplicius intitule : Περὶ ἀντικειμένων, et dont il dit, *in Categ.*, f. 141 b · « Aristote paraît encore, dans ce chapitre sur les oppositions, avoir profité du livre d'Archytas intitulé *Sur les Opposés*, que celui-ci n'avait pas fondu avec le *Traité sur les catégories*, mais dont il avait fait le sujet d'un livre à part. Voici quelle est la division que propose Archytas : Parmi les contraires, etc. »

comme l'affirmation et la négation, comme être homme et n'être pas homme, être honnête et ne l'être pas.

FRAGMENT 48[1].

Les relatifs naissent et disparaissent nécessairement simultanément : il est impossible que le double soit, et que la moitié ne soit pas, ni que la moitié soit et que le double ne soit pas; et si quelque chose devient double, il faut qu'en même temps la moitié devienne, et si le double est détruit, que la moitié soit aussi détruite.

FRAGMENT 49[2].

Des relatifs, les uns se répondent l'un à l'autre dans les deux sens : comme le plus grand, le plus petit, le frère, le semblable : les autres se répondent, mais non pas dans les deux sens. Car on dit également la science de l'intelligible, et la sensation du sensible, mais on ne dit pas la réciproque, l'intelligible de la science, le sensible de la sensation. La raison c'est que l'objet du jugement peut exister indépendamment de celui qui juge; par exemple, le sensible peut exister sans sensation, l'intelligible sans la science; tandis qu'il n'est pas possible que le sujet qui porte un jugement existe sans l'objet dont il juge : par exemple, il ne peut y avoir de sensation sans objet sensible, ni de science sans objet intelligible. Des relatifs qui se répondent réciproquement, les uns se répondent indifféremment, comme le semblable, l'égal, le frère. Car celui-ci est le semblable de ce-

1. Simpl., l. l., f. 142 a.
2. Simpl., l. l., f. 142 a.

lui-là, comme celui-là est le semblable de celui-ci, celui-ci est l'égal de celui-là, comme celui-là est l'égal de celui-ci. Il en est qui se répondent réciproquement, mais non pas indifféremment : car celui-ci est plus grand que celui-là, et celui-là est plus petit que celui-ci; celui-ci est le père de celui-là, et celui-là est le fils de celui-ci.

FRAGMENT 50[1].

Ces opposés se divisent en espèces qui se tiennent les unes aux autres : car, des contraires, les uns sont sans terme moyen, ἄμεσα, les autres en ont un. Il n'y a pas de moyen terme entre la maladie et la santé, le repos et le mouvement, la veille et le sommeil, le droit et le courbe, et les autres contraires. Mais entre le beaucoup et le peu, il y a la juste mesure ; entre l'aigu et le grave, le consonnant ; entre le rapide et le lent, l'égalité de vitesse ; entre le plus grand et le plus petit, l'égalité de mesure. Des contraires universels, il faut qu'il y en ait un qui appartienne à ce qui les reçoit : car ils n'admettent pas de moyen terme. Ainsi, il n'y a pas de moyen terme entre la santé et la maladie : tout être vivant est nécessairement ou malade ou bien portant; ni entre la veille et le sommeil : il faut nécessairement que tout être vivant soit ou éveillé ou endormi; ni entre le repos et le mouvement : il faut nécessairement que tout être vivant soit en repos ou en mouvement. Les opposés dont ni l'un ni l'autre ni l'un des deux n'appartient pas nécessairement au sujet qui les peut recevoir, ont des termes moyens : entre le blanc et le noir, il y a le fauve, et il n'est pas nécessaire

1. Simpl., l. l., 145 a.

qu'un animal soit ou blanc ou noir; entre le grand et le petit, il y a l'égal, et il n'est pas nécessaire qu'un être vivant soit ou grand ou petit; entre le rude et le mou, il y a le doux au toucher, et il n'est pas nécessaire qu'un être vivant soit ou rude ou mou. Il y a dans les opposés trois différences : les uns sont opposés comme le bien l'est au mal, par exemple la santé à la maladie; les autres comme le mal l'est au mal, par exemple, l'avarice à la débauche; les autres, comme n'étant ni l'un ni l'autre; par exemple, comme le blanc est opposé au noir, le pesant au léger. Des opposés, les uns ont lieu dans les genres de genres[1]; car le bien est l'opposé du mal, et le bien est le genre des vertus, le mal celui des maux. D'autres ont lieu dans les genres des espèces; la vertu est l'opposé du vice, et la vertu est le genre de la prudence et de la tempérance, le vice est le genre de la folie et de la débauche. D'autres ont lieu dans les espèces : le courage est l'opposé de la lâcheté, la justice de l'injustice, et la justice et le courage sont des espèces de la vertu[2], l'injustice et la débauche des espèces du vice. Les genres premiers, que nous appelons genres de genres, peuvent être divisés : les dernières espèces, qui se rapprochent immédiatement de l'objet sensible, ne sauraient plus être genres et ne sont qu'espèces. Car le triangle est le genre du rectangle, de l'équilatère et du scalène....[3] l'espèce du bien....[4].

1. L'auteur veut parler des genres généralissimes : πρῶτα εἴδη, ou γενικώτατα.

2. Au lieu de εἰ δέ ἁ δικαιοσύνα μὲν καὶ ἀδικία τᾶς ἀρετᾶς, je lis : εἴδη δὲ δικαιοσύνα καὶ ἀνδρεία.

3. Toute cette théorie est d'Aristote, catég. VI et V.

4. Ce commencement de phrase n'a aucun sens.

FRAGMENT 51[1].

51. Les opposés diffèrent les uns des autres en ce que pour les uns, les contraires, il n'est pas nécessaire qu'ils naissent en même temps et qu'ils disparaissent en même temps. Car la santé est le contraire de la maladie, le repos celui du mouvement: cependant chacun d'eux ne naît ni ne périt en même temps que son opposé. La possession et la privation de la production diffèrent en ceci : c'est qu'il est dans la nature des contraires qu'on passe de l'un à l'autre, par exemple, de la santé à la maladie, et de la maladie à la santé; il n'en est pas ainsi de la possession et de la privation : de la possession on passe bien à la privation, mais la privation ne revient pas à la possession : le vivant meurt, mais le mort ne revit jamais. En un mot, la possession[2] est la persistance de ce qui est suivant la nature, la privation en est le défaut, la défaillance. Les relatifs naissent et disparaissent nécessairement en même temps; car il est impossible que le double existe, et que la moitié n'existe pas; que la moitié existe et que le double n'existe pas: si quelque double vient à naître, il est impossible qu'il ne naisse pas la moitié, et si quelque double est détruit, que la moitié ne soit pas détruite. L'affirmation et la négation sont des formes de proposition, et elles expriment émi-

1. Simpl., l. l., f. 151 b.

2. Simplicius (*ad cap.* xv des *Catégories* d'Aristote) donne une autre définition d'Archytas : « C'est pour cela qu'Archytas, dans le passage où il traite avec une exactitude rigoureuse du genre, dit que la possession, c'est d'être maître des attributs adventices, κράτησίν τινα τῶν ἐπικτήτων. »

nemment le vrai et le faux. Être homme est une proposition vraie, si la chose existe, fausse si elle n'existe pas. Il faut en dire autant de la négation : elle est vraie ou fausse suivant la chose exprimée[1].

En outre, entre le bien et le mal il y a un milieu, ce qui n'est ni bien ni mal; entre le beaucoup et le peu, la juste mesure; entre le lent et le vite, l'égalité de vitesse ; entre la possession et la privation, il n'y a pas de milieu. Car il n'y a rien entre la vie et la mort, entre la vue et la cécité. A moins qu'on ne dise que le vivant qui n'est pas encore né, mais qui naît, est entre la vie et la mort, et que le petit chien qui ne voit pas encore est entre la cécité et la vue. En s'exprimant ainsi on répond par un terme moyen accidentel, et non suivant la vraie et propre définition des contraires.

Les relatifs ont des termes moyens : car entre le maître et l'esclave, il y a l'homme libre, entre le plus grand et le plus petit, il y a l'égalité ; entre le large et l'étroit la proportion convenable: on pourrait trouver de même entre les autres contraires un milieu, qu'il ait ou n'ait pas de nom.

Entre l'affirmation (et la négation[2]), il n'y a pas de contraires, par exemple, entre être homme et n'être pas homme, être musicien et n'être pas musicien. En un mot, il est nécessaire d'affirmer ou de nier. On appelle affirmer lorsqu'on montre de quelque chose qu'elle est un homme, par exemple, ou un cheval, ou un

1. Le texte est incertain, le sens plus incertain encore. On retrouve ici des redites, des puérilités, du moins apparentes car on ne peut guère juger de ces fragments ainsi détachés et isolés.
2. Mot que j'ajoute pour compléter le sens.

attribut de ces êtres, comme de l'homme, qu'il est musicien, du cheval, qu'il est belliqueux; on appelle nier, lorsqu'on montre de quelque chose qu'elle n'est pas quelque chose, pas homme, pas cheval, ou qu'elle n'a pas un attribut de ces êtres, par exemple, que l'homme n'est pas musicien, que le cheval n'est pas belliqueux; et, entre cette affirmation et cette négation, il n'y a rien.

FRAGMENT 52[1].

La privation et être privé est pris dans trois sens: car ou l'on n'a pas du tout la chose, comme l'aveugle n'a pas la vue, le muet la voix, l'ignorant la science; ou bien on ne l'a qu'en quelque sorte, comme l'homme qui a l'oreille dure a l'ouïe, l'homme qui a les yeux malades a la vue; ou bien on peut dire qu'en quelque sorte on ne l'a pas, comme on dit d'un homme qui a les jambes torses qu'il n'a pas de jambes, d'un homme qui a une mauvaise voix, qu'il n'a pas de voix.

1 Simpl., l. l., 155 a.

APPENDICE

RAPPORT

A L'ACADÉMIE

SUR LE

CONCOURS OUVERT DANS LA SECTION DE PHILOSOPHIE

Pour le Prix Victor COUSIN[1]

MESSIEURS,

Dans votre séance du 26 décembre 1868, sur la proposition de votre section de philosophie, vous aviez mis au concours pour le prix Victor Cousin à décerner en 1871, la question suivante : *De la Philosophie pythagoricienne.* Vous avez rappelé aussi, qu'eu égard aux circonstances, vous aviez prorogé au 1er juillet 1871, la date de clôture du concours, qui primitivement devait expirer le 31 décembre 1870.

Le sujet que l'Académie avait adopté se trouvait en outre déterminé par un programme dont il convient de reproduire expressément les articles :

« 1° Soumettre à un examen critique les traditions que l'antiquité nous a laissées sur la personne et les doctrines de Pythagore ;

2° Expliquer et comparer entre eux tous les fragments qui

1. Extrait du Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques ; cinquième série, t. XXVI, p. 211.

nous restent de ses disciples immédiats, en discuter l'authenticité, en montrer les ressemblances et les différences, en dégager le fonds commun ;

3° Rechercher l'influence que le pythagorisme a exercé sur les autres systèmes philosophiques de l'antiquité grecque, particulièrement sur le platonisme et le néoplatonisme;

4° Suivre la tradition pythagoricienne à travers le moyen âge et la philosophie de la Renaissance;

5° Faire la part de la vérité et de l'erreur dans la philosophie pythagoricienne; montrer l'influence qu'elle a eue non-seulement sur la philosophie, mais encore sur les sciences. »

Évidemment il suffit de jeter les yeux sur ce programme pour reconnaître l'importance, l'attrait, mais aussi les délicatesses extrêmes, on dirait bien les embarras inextricables que présente un semblable sujet. Dégager d'une légende qui date de plus de deux mille ans les parcelles de vérité historique qui peuvent y être contenues, sur la base étroite et instable de textes rares, épars, mutilés, interpolés, contestés, asseoir l'exposition d'une doctrine qui appartient aux mythes presque autant qu'aux systèmes, lui restituer néanmoins, sans rien donner à la fantaisie, sans tomber dans les anachronismes, sans la teindre de couleurs étrangères, sa physionomie propre et son caractère original; rechercher quelle influence cette philosophie a pu exercer sur les théories les plus considérables qu'ait enfantées l'esprit humain, et suivre à travers les siècles le cours d'une tradition souvent interrompue, quoique sans cesse renaissante, plus encore que d'un enseignement consistant et nettement défini; enfin, d'une main ferme à la fois et exercée séparer de l'erreur, de l'illusion, de la fable les données impérissables, qui, au souffle du temps et du génie, ont fécondé toute les parties de la connaissance humaine; voilà en effet la tâche qu'il fallait remplir pour répondre au programme que vous aviez proposé. Programme vaste, assurément, et qui était de nature à séduire autant qu'à rebuter; programme plein d'intérêt et qui répond, à n'en pas douter, aux vœux les plus chers de l'illustre M. Cousin! car pénétrer au cœur du pythagorisme, n'est-ce point pénétrer au plus intime de cette antiquité grec-

que qui recèle dans son sein tant d'inestimables trésors? Ajoutons d'ailleurs que les travaux innombrables que le pythagorisme a déjà suscités soit à l'étranger, soit parmi nous, devenaient ici, en quelque sorte, un obstacle plus encore qu'un secours. Si effectivement c'était une obligation étroite que de les connaître, il devenait indispensable de les dominer. L'érudition la plus consommée n'était donc qu'une condition secondaire, quoique nécessaire, de réussite. Ce qu'exigeait principalement une pareille étude, c'était la sagacité, la rectitude, l'élévation d'esprit d'un philosophe. Aussi, et en raison des difficultés même du sujet mis au concours, l'Académie regrettera sans doute, mais ne s'étonnera peut-être pas que son appel, surtout au milieu des angoisses de la patrie et de l'horreur des armes, n'ait été que peu entendu ou écouté. Un seul mémoire a été déposé en temps utile au secrétariat de l'Institut. Heureusement, malgré d'assez graves lacunes et des imperfections inévitables, ce mémoire se trouve être d'un ordre supérieur et semble digne sous beaucoup de rapports, Messieurs, d'obtenir vos suffrages. Tel est du moins le sentiment auquel s'est arrêtée votre section de philosophie :

Le Mémoire inscrit sous le nº 1, et qui a pour devise ce verset de Job (v. 7) : « *L'homme est né pour travailler comme l'oiseau pour voler*, » se compose de deux volumes petit in-4º, dont le premier comprend 268 pages et le second 289 pages d'une écriture ordinaire ; le texte y est, de plus, accompagné de notes multipliées, qui attestent le scrupule de l'auteur à ne rien avancer qu'il ne prouve, qui toutes offrent d'utiles points de repère ou de précieux éclaircissements, dont quelques-unes même forment à elles seules autant de petites dissertations ; qui, par leur succession, en un mot, au lieu d'être comme trop souvent il arrive, une surcharge pédantesque, constituent pour tout l'ouvrage un commentaire perpétuel et lumineux. C'est pourquoi il est impossible de n'être pas frappé dès l'abord de la solidité de cette composition. Or, à mesure qu'on en parcourt les détails, cette première impression se fortifie, loin de s'affaiblir, et si certaines parties, traitées sans doute trop à la hâte, paraissent demander des remaniements ou des additions, on

s'assure que l'essentiel du travail n'est point à reprendre et que l'ensemble reste satisfaisant.

I

Nous ne savons rien de certain touchant Pythagore, si ce n'est qu'il a existé: le lieu et la date de sa naissance, le lieu et la date de sa mort, les événements qui ont rempli sa vie et qui l'ont terminée, les voyages qu'il a faits, les réformes qu'il a opérées ou les prodiges qu'il est censé avoir accomplis, l'organisation, le rôle, les vicissitudes suprêmes de l'Institut qu'il avait fondé; tout est demeuré d'une obscurité impénétrable, ou devenu un thème de discussion, une légende, presque un sujet de roman. C'est avec une rare patience d'investigation que l'auteur du Mémoire nº 1 s'est appliqué à déterminer sur ces différents points non pas le vrai (il eut tenté l'impossible), mais le vraisemblable. Après des considérations générales, relatives aux œuvres du génie grec, où il marque en particulier la place de l'œuvre de Pythagore, il affirme de cette œuvre qu'elle fut poétique par sa forme et ses procédés d'exposition, religieuse et politique par son but, spéculative et scientifique par son principe et ses résultats définitifs, se posant ainsi en quelque façon un théorème dont son travail tout entier est destiné à fournir la démonstration. Il l'observe d'ailleurs justement. Pour concevoir un aussi grand dessein, sinon pour l'accomplir, « il fallait non-seulement des doctrines, des livres, des discours, mais un homme, une volonté, un caractère, dont l'ascendant personnel dépassât souvent de beaucoup la valeur théorique de ses conceptions et de ses idées. De là l'importance, la nécessité d'une biographie de Pythagore qu'exigerait à lui seul son rôle de réformateur politique[1]. »

De tous les écrits que l'antiquité avait spécialement consacrés au sage qui, le premier, décora l'université du nom de Cosmos et prononça le mot de philosophie, nous ne possédons plus que

1. T. I, p. 81.

trois bibliographies proprement dites; ce sont celles de Diogène de Laërte, de Porphyre et de Jamblique, auxquelles on joint d'ordinaire les courts fragments d'un anonyme qu'a recueillis Photius. L'auteur du Mémoire commence par soumettre ces documents à une critique sévère, mais non point excessive, et ce n'est qu'après les avoir discutés, qu'il les emploie, en les contrôlant ou en les complétant les uns par les autres, à tracer de la vie de Pythagore le crayon le moins imparfait qui apparemment en ait encore été donné. Aucun des textes anciens, presque aucune des dissertations des modernes, rien à peu près de ce qui pouvait contribuer à illustrer ces biographies n'a été par lui négligé, et il n'y a qu'à le féliciter de ses efforts pour se représenter, telle qu'elle a dû être, cette existence extraordinaire, mais si souvent transfigurée ou défigurée. On eût désiré toutefois qu'il tînt plus grand compte de Phérécyde qui passe pour avoir été le maître principal et comme le prédécesseur immédiat de Pythagore; de même que l'on voudrait qu'il eût encore plus fortement accusé le rôle d'initiation et le caractère théocratique qui semblent avoir appartenu au chef de l'école italique. Il y a, en effet, pour répéter de Pythagore ce que disait Pascal en parlant d'Archimède: « il y a des gens d'esprit dont la grandeur est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines » et qui cependant servent mieux la cause de l'humanité que ne le font « tous ces grands de chair. » Ce sont eux qui rapprochent les peuples par la diffusion des idées plus encore que les conquérants par la violence. Tel paraît avoir été le rôle de Pythagore. Homme de l'Occident, il y a apporté les lumières de l'Orient, où l'ont conduit incontestablement ses voyages, quelque terme qu'on doive leur assigner Ce n'est point un pur Grec, comme Socrate, par exemple, ou comme Épicure, qui n'ont jamais quitté le sol de leur patrie. C'est aussi un Asiatique. Car c'est un hiérophante, un mystagogue, presque un thaumaturge, un enthousiaste, un inspiré; c'est au moins un ardent propagateur du régime théocratique, lequel s'efforce même par l'artifice, d'implanter l'idée d'ordre mais d'aristocratie sur une terre de démocratie et de liberté. Ainsi s'explique notamment, malgré l'admiration dont il est saisi, son

antipathie déclarée contre Homère, dont les poëmes ironiques et sublimes protestent, au nom de la libre activité grecque, contre la tyrannie des Dieux. Il est probable que c'est là même qu'il faut chercher le secret de la persécution implacable qui, dans la grande Grèce, s'éleva contre l'Institut pythagorique et qui alla jusqu'à l'anéantir après l'avoir dispersé.

L'histoire de cet institut se trouve inséparable de l'histoire même de Pythagore. Aussi, l'auteur du Mémoire n° 1 n'a-t-il eu garde d'omettre d'en présenter le tableau. C'est avec l'érudition étendue et discrète que j'ai déjà signalée, c'est avec le même vouloir, en un sujet tout conjectural, d'approcher de la vérité, autant que le permettent la critique des traditions et la comparaison des textes, qu'il nous expose jusque dans les plus minutieux détails ce qu'étaient l'organisation, la constitution, les règlements de l'ordre établi par Pythagore en même temps qu'il en marque expressément le caractère politique, mais plus encore le caractère moral et religieux. Et, assurément, on doit lui savoir gré de l'insistance qu'il met à faire comme revivre sous nos yeux une réalité disparue depuis tant de siècles. Cependant, comment ne pas regretter que ce désir de restituer le passé emporte par instant hors de mesure un esprit ordinairement si juste ? Ainsi, de toute évidence, ce n'est que par une exagération, qui n'est même pas exempte de bizarrerie, qu'après avoir essayé plusieurs rapprochements ingénieux, il en vient à se figurer et se laisse aller à prétendre que l'Institut pythagorique « c'est déjà l'Église romaine[1]. » Quoi qu'il en soit, ce que l'Académie demandait, avant tout, c'était une étude de l'école philosophique de Pythagore, par l'étude même des fragments pythagoriciens. Or, c'est précisément dans l'interprétation de ces textes, sinon toujours dans la discussion de leur authenticité, que l'auteur du Mémoire n° 1 fait paraître un mérite vraiment supérieur.

1. T. I, p. 113.

II

Pythagore a-t-il écrit? ou bien l'enseignement qu'il donnait à Crotone était-il un enseignement purement oral en même temps qu'essentiellement secret, de telle façon que d'infidèles disciples l'auraient seuls divulgué dans les ouvrages qu'on a mis sous le nom de leur maître, ou qui ont paru sous leurs propres noms? Dans quelle proportion l'orphisme et le pythagorisme ont-ils influé l'un sur l'autre, et quelle part convient-il de leur assigner dans le mouvement des idées à dater du sixième siècle avant notre ère? Quelles sont les compositions rapportées à l'école de Pythagore que l'on est autorisé à considérer comme authentiques? Ne découvre-t-on point dans les *Vers d'Or*, au milieu d'interpolations de provenance peut-être chrétienne ou du moins néopythagorique, un fonds de pythagorisme primitif? Tandis que l'ouvrage prétendu de Timée de Locres n'est qu'une pâle imitation de la manière et de la doctrine pythagoriciennes, n'y a-t-il aucun crédit à accorder au *Traité du Monde* par Ocellus de Lucanie? Surtout, quelle est la valeur des fragments attribués à Archytas et à Philolaüs, et jusqu'à quel point peuvent-ils être éclaircis par les principaux dialogues de Platon et par la *Métaphysique* d'Aristote? Tous ces problèmes se posaient ici, ou, pour mieux dire s'imposaient comme d'eux-mêmes. L'auteur du Mémoire les a tous résolument abordés, et ce n'est que justice de louer le tact, le savoir avec lesquels il les a pour la plupart résolus. Néanmoins, à cet éloge se mêlent des restrictions de plus d'une sorte. En premier lieu, l'auteur n'a pas suffisamment établi l'authenticité des fragments de Philolaüs, contestée en Allemagne récemment encore. D'un autre côté, s'il rappelle que les pythagoriciens se plaisaient à présenter leurs préceptes moraux sous la forme de similitude Ὅμοια, il ne produit de cette littérature morale aucun échantillon. Il était pourtant facile de citer, et il n'était guère permis d'omettre les ὅμοια ou *Similitudes* de Démophile, dont la date, quoique ancienne, est incertaine; les Γνῶμαι

χρυσαὶ ou *Sentences d'or* de Démocrate qui florissait vers la CX^e Olympiade; les Γνῶμαι ou *Sentences* de Secundus qui vivait sous Adrien; tous les trois philosophes pythagoriciens, et dont Lucas Holstenius notamment a publié le texte en 1638 (*Romæ*) avec une traduction latine en regard. Enfin, l'auteur du Mémoire n° 1 ne s'en prendra qu'à lui-même, si nous avons à lui adresser relativement à cette partie de son travail un dernier reproche. Effectivement, en terminant l'examen des écrits pythagoriciens, il ajoute : « On ne peut et on ne doit pas juger d'ensemble la question d'authenticité. C'est par un examen de détail, c'est par la critique des fragments pris un à un qu'on se formera une opinion précise, claire et fondée. J'ai cru donc utile et même nécessaire de joindre à ce Mémoire une traduction des fragments d'Archytas et de l'accompagner des observations critiques relatives à chacun d'eux. C'est le même travail que j'ai entrepris pour Philolaüs, quoique la monographie de M. Boeckh laisse peu de chose à faire à la critique [1]. » Or, on éprouve une déception presque chagrinante à ne point trouver joint au Mémoire n° 1 un complément si considérable, quoique si modestement annoncé.

La base d'exposition qu'a établie l'auteur n'en est pas moins, malgré tout, aussi sûre qu'on était en droit de l'espérer ; il lui a même donné, si je ne m'abuse, une consistance qui ne se rencontre dans aucun des travaux antérieurs dont le pythagorisme a été l'objet.

L'exposition elle-même, qui s'étend de la page 222 à la page 268 du premier volume, et qui occupe les 182 premières pages du second volume se partage en huit divisions : 1° Le nombre; 2° les éléments du nombre; 3° le monde; 4° le système des nombres dans le monde; 5° l'harmonie; 6° l'harmonie céleste; 7° la vie du monde, les éléments, l'espace, le temps; 8° l'âme, la science, la morale, l'art.

Il ne serait guère possible d'analyser, sans les reproduire presque intégralement, ces deux cent vingt-huit pages d'expo-

1. T. I, p. 220. J'ai comblé ces lacunes et répondu à ces objections quand je n'ai pas pu m'y rendre.

sition, tellement les textes originaux y ont été condensés par une main maîtresse de sa matière ; si étroit est l'enchaînement qui y relie entre elles les déductions, si abstruses sont les doctrines qu'il s'agit de mettre en pleine lumière ! il faut lire ce morceau capital.

Sans doute la perfection n'y règne point d'un bout à l'autre. On s'y heurte à bien des problèmes qui attendent encore une solution, ou parfois encore, on s'y meut péniblement à travers bien des obscurités. D'autre part, on regrette que l'auteur, cédant au naturel embarras qu'il éprouve à fixer par des termes précis des idées vagues et fuyantes, applique trop souvent en un sujet tout grec les formules du langage hégélien. Il y a là en effet disparate et anachronisme. Mais, au demeurant, quelle connaissance de certaines parties de l'antiquité ! Quelle conscience scrupuleuse dans la critique ! Et comme tous les lieux communs qui ont cours sur le pythagorisme s'évanouissent à mesure que se déploie cette savante exposition ! Le pythagorisme n'est-il qu'un indiscret mélange de conceptions vaines, qu'un système mal digéré, d'incohérentes abstractions, qu'un amas confus de métaphores étranges et d'allégories raffinées ? Ou au contraire le pythagorisme recèlerait-il une doctrine d'une portée souveraine, et dont les ténèbres accumulées par les âges nous empêcheraient seules d'apercevoir l'incomparable splendeur ? Entre ces deux opinions extrêmes, sans engouement, mais sans prévention défavorable, aussi peu désireux de rabaisser le pythagorisme que de l'exalter, uniquement préoccupé de constater ce qui est et non point d'imaginer ce qui aurait pu être, l'auteur du Mémoire n° 1 a su tenir un milieu, d'où il semble que se découvrent au vrai, comme d'un centre de perspective, la force surprenante et la faiblesse irrémédiable, les défectuosités choquantes et les poétiques beautés des différentes théories dont se compose cette antique philosophie. Qu'est-ce que le nombre ? « la mesure, la limite des contraires, le point où pénètrent et se réalisent les contraires, principes nécessaires de toute existence et de toute pensée[1]. » Que sont les nombres ? les rapports des choses et

1. T. I, p. 288.

les choses elles-mêmes, car les choses ne vont pas sans les rapports, non plus que les rapports ne vont sans les choses. Qu'est-ce que l'harmonie? la mesure des rapports par les nombres, et ainsi l'harmonie de la flûte du pauvre berger est la même que celle qui retentit dans les profondeurs immenses du Ciel [1]. Qu'est-ce que le monde? un système de rapports qui déterminent les nombres, une suprême harmonie. Qu'est-ce que l'âme? un nombre qui se meut, une harmonie qui se dispose elle-même [2]. Qu'est-ce que la vie de l'âme ou la vie du monde? encore une mesure de rapports par les nombres, c'est-à-dire encore une harmonie. La physique, la musique, l'astronomie, la médecine, la morale, la politique, la religion ne sont que des expressions diversifiées de l'universelle harmonie. Et enfin qu'est-ce que Dieu? « l'Un premier qui attire à soi et absorbe en soi l'infini et développe de soi le fini; » le nombre avant le nombre, l'unité d'où procèdent et à laquelle se ramènent les nombres sans qu'elle cesse d'être unité; tétractys ou décade comme principe des nombres, et comme principe de toute harmonie, ineffable unité où se concilient les contraires, unité inséparable peut-être, quoique distincte des nombres. Qui ne croirait, à parcourir ces propositions dont le Mémoire n° 1 comprend le complet et systématique exposé, qui ne croirait que la philosophie pythagoricienne est, je ne dirai pas une philosophie spiritualiste, mais bien une espèce d'idéalisme transcendant? Cependant ce serait se méprendre, car il faut poursuivre. Le nombre est-il ou n'est-il pas? et s'il est, qu'est-il? Est-il matière ou est-il esprit? Pour les pythagoriciens, le nombre est, et il est corps, sans qu'ils prennent souci d'expliquer comment par le nombre se produisent les vivants, s'individualisent les êtres, se réalisent l'étendue et toutes les autres propriétés qui appartiennent aux corps. Mais à ce compte, l'âme est corps, puisqu'elle est un nombre, et dès lors l'immortalité de l'âme ne se réduit-elle pas à l'immortalité du nombre, de même que la doctrine de la métempsycose ne se trouve être, à l'interpréter exactement, qu'une théorie de la transformation

1. T. I, p. 118.
2. T. II, p. 285.

des corps par la transformation des nombres. Il y a plus; au sommet est l'Un antérieur et supérieur aux choses, mais père du nombre concret, de la monade, du germe, de même que l'Un nombre est le père des figures. Cette unité, d'où procèdent et à laquelle se ramènent les nombres, par cela même qu'elle est le nombre avant le nombre, n'est-elle pas conséquemment le corps avant les corps? Quoique l'Un père du nombre et le nombre un soient parfois distingués, ces deux unités pour l'ancien pythagorisme ne se confondent-elles pas en une seule? Et de la sorte toute la philosophie pythagoricienne qui par certains côtés donne ouverture au dualisme, ne se résout-elle point en un panthéisme indécis, panthéisme mécanique tour à tour et dynamique? C'est qu'en effet lorsqu'on est parvenu à toucher le fond du pythagorisme, on demeure convaincu qu'en dépit du mystère où elle s'enveloppe et des maximes brillantes qui en dissimulent la matérialité, la métaphysique pythagoricienne n'est qu'une physique. Aussi bien le moyen qu'il en fût autrement d'une doctrine qui repose tout entière sur des conceptions arithmétiques et géométriques ou qui du moins s'y termine? Comme si l'arithmétique et la géométrie, la science de la quantité et la science de l'étendue étaient susceptibles d'avoir ailleurs que dans le monde des corps leurs applications! Pythagore a indubitablement préparé l'avénement du spiritualisme et de l'idéalisme. Mais Pythagore lui-même n'a été, en définitive, qu'un philosophe de la nature, qu'un pur et simple physicien. Ce sont là les conclusions qu'a excellemment justifiées par les textes l'auteur du Mémoire nº 1. Comment du reste ne pas le reconnaître? En ramenant à leurs termes véritables les théories pythagoriciennes, on n'en met point à néant l'importance, et la réalité qui subsiste dans cette philosophie, après qu'on l'a dégagée d'apparences trompeuses, conserve encore assez de grandeur pour qu'il soit aisé de comprendre que le pythagorisme ait exercé sur les autres systèmes philosophiques de l'antiquité grecque une influence, ou perpétué à travers le moyen âge et la philosophie de la Renaissance une tradition qui demandent à être expressément signalées.

III

Soit qu'il se sentît fatigué par un long effort, soit que le défaut du temps ne lui ait pas permis de pousser à bout son entreprise, soit enfin que son érudition ne s'étende pas à toute l'histoire de la philosophie (et qui pourrait se flatter de ne rien ignorer dans l'immensité des doctrines philosophiques ?), l'auteur du Mémoire n° 1 s'est montré inférieur à lui-même dans l'accomplissement de cette partie nouvelle de sa tâche. Est-ce à dire que l'histoire qu'il retrace des influences du pythagorisme se trouve absolument dénuée de mérite ou qu'elle manque d'exactitude ? Nullement, mais elle n'offre ni originalité qui attache, ni étendue qui suffise, et ne porte pas même sur tous les points qu'il eût été nécessaire d'explorer. Ainsi, c'était assez certainement de mentionner comme l'a fait l'auteur, les disciples immédiats de Pythagore, Alcméon de Crotone, Hippase de Métaponte, Ecphante de Syracuse. Mais suffisait-il, relativement à Xénophane, à Héraclite, à Empédocle, à Anaxagore, de quelques mots jetés en passant ? Qu'on y songe, Xénophane et Héraclite étaient les contemporains de Pythagore ; Empédocle, à tort ou à raison, passe pour s'être formé à son école ; Anaxagore, venu peu après le chef de l'école italique, est le premier philosophe ionien qui ait reconnu dans le monde la présence d'un principe intelligent. Dès lors, quel intérêt n'y avait-il pas à rechercher avec détail, en confirmant les textes, en interrogeant les traditions, quels pouvaient avoir été les rapports du philosophe de Samos avec de tels émules, ou en quoi avaient pu relever de lui de tels successeurs ! Manifestement d'ailleurs, l'intérêt allait croissant lorsqu'il s'agissait de rapprocher de Pythagore, Platon et Aristote. Aussi l'auteur du Mémoire a-t-il ici beaucoup plus insisté. Toutefois, même en ce qui regarde Platon, il a été trop succinct. Peut-être en effet ne l'a-t-on pas assez remarqué. Ce n'est pas sans une espèce de monotonie qui tourne au détriment de l'artiste, que

dans ses dialogues inimitables, Platon introduit presque toujours le même personnage dominant, le personnage de Socrate, par où il donne à entendre que Socrate a été son unique maître. Que n'a-t-il aussi parfois évoqué sur la scène philosophique, la grande figure de Pythagore! L'égoïsme de la gloire chez Platon a fait tort à son divin génie, et si je l'ose dire, il a manqué d'art parce qu'il a manqué de reconnaissance; car s'il ne doit pas tout à Pythagore, que ne lui doit-il pas! Ce n'est pas seulement en physique et dans le *Timée* que Platon pythagorise. Sa politique, sa morale, sa psychologie même lui viennent de Pythagore plus encore que de Socrate, et si le mouvement ordonné de la dialectique, si le vol de l'amour l'élèvent en métaphysique à des régions où Pythagore n'a pas eu accès, n'est-ce point à Pythagore qu'il emprunte la base d'où il prend son élan? Nous en avons pour garant la parole irrécusable d'Aristote : les Idées de Platon, ce sont les nombres de Pythagore.

Aristote est effectivement un des témoins les plus autorisés auxquels on se puisse adresser quand on cherche à pénétrer le sens des théories pythagoriciennes. L'auteur du Mémoire l'a donc très-souvent et très-utilement consulté. C'est pourquoi on s'étonne qu'à fréquenter Aristote, il n'ait pas à remarquer davantage combien le Stagirite lui-même procède de Pythagore. Platon et Pythagore, voilà les deux hommes contre lesquels Aristote a dirigé avec le plus de persistance les traits de son âpre critique, et conséquemment, c'est devenu un lieu commun que d'opposer Aristote à Platon, sinon à Pythagore. Néanmoins plus on y regarde de près, plus on se convainc que c'est Platon qui, en grande partie a fait Aristote, de même que plus on se persuade qu'il existe d'intimes affinités entre la métaphysique de Pythagore et la métaphysique d'Aristote, qui elle-même, par plus d'un endroit, n'est en réalité qu'une physique. Ce qui prouve jusqu'à l'évidence que des liens étroits rattachent au Pythagorisme les théories de Platon et d'Aristote, c'est qu'entre les mains d'interprètes infidèles ou de disciples rétrogrades tels que Speusippe, dont l'auteur du Mémoire a remarquablement disserté, ces doctrines se résolvent successivement

en deux syncrétismes, qui, nonobstant des divergences profondes, offrent ce caractère commun d'être, par dégénérescence, comme un retour ou plutôt comme un recul vers le pythagorisme. Ce sont le Stoïcisme et le Néoplatonisme. Or et les rapports du stoïcisme et ceux du néoplatonisme avec le pythagorisme, quoique indiqués par l'auteur du Mémoire n° 1, l'ont été d'une manière beaucoup trop rapide, partant incomplète. En tout il n'a point pris assez de soin d'étudier le jeu secret d'où résulte la pénétration des philosophies les unes par les autres et qui détermine, avec leurs développements à travers les âges, leur influence sur la vie et sur les mœurs. Ainsi, nul doute que ce ne soit, avant tout, l'esprit étrusque qui ait été comme l'âme des choses romaines. Comment croire néanmoins que la philosophie qui, au sixième siècle avant notre ère, occupa toute l'Italie, soit restée étrangère à des institutions qui nous apparaissent d'abord assises sur la triple base de l'aristocratie, du pontificat et du droit? « Le jurisconsulte Paul, écrivait Montesquieu [1], dit que l'enfant naît parfait au septième mois et que la raison des nombres de Pythagore semble le prouver. Il est singulier qu'on juge ces choses sur la raison des nombres de Pythagore». Le jurisconsulte Paul est du troisième siècle de notre ère et a laissé entre autres écrits, un petit recueil intitulé *Sententiarum receptarum libri quinque*, qui renferme les éléments du droit romain suivant l'ordre de l'Édit perpétuel. Le détail étrange que relève Montesquieu atteste de quelle empreinte durable le pythagorisme avait marqué l'esprit romain. Il est fâcheux que l'auteur du Mémoire qui a touché à cet ordre de considérations ne s'y soit pas arrêté davantage. Il est fâcheux également qu'il n'ait fait qu'à peine articuler le nom du philosophe pythagoricien *Sextius*, dont les *Sentences* sont parvenues jusqu'à nous, qui vivait sous Auguste, et pour lequel Pline l'Ancien professait une estime particulière et auquel Sénèque, un de ses admirateurs, accordait cette louange qu'il avait écrit en grec, mais qu'il pensait en Romain: « *Sextium ecce maxime lego, virum acrem, Græcis verbis, Romanis moribus philosophan-*

1. *Esprit des Lois*, liv. XXIX, ch. XXI.

tem[1]. » N'était-ce donc point une bonne fortune que de rencontrer en plein monde romain, dans ce monde généralement si pauvre en philosophes, un représentant assez accrédité des doctrines pythagoriciennes pour avoir donné naissance à une secte, à la secte des Sextiens ?

IV

Il serait fastidieux d'insister sur tout ce que la partie historique du Mémoire n° 1 laisse à désirer. On ne peut s'empêcher néanmoins d'observer que l'auteur ne remplit pas mieux notre attente, lorsque de l'antiquité il passe au moyen âge et à la renaissance. Si, en effet, il rappelle des écrits où saint Augustin pythagorise, il omet les six livres de son traité *de Musica*. S'il croit devoir, à propos des rapports de la Kabbale avec le pythagorisme, citer en même temps que le *De arte Cabalistica*, le *De Verbo mirifico*, par Reuchlin, il néglige d'indiquer ce que contient de pythagorisme ce dernier ouvrage, dont l'auteur n'hésitait point à y proclamer que Pythagore n'a pas eu de supérieur, qu'il n'a pas eu d'égal, « *qui priorem non vidit, secundum non habet*[2]. » S'il s'occupe entre autres novateurs, d'Agrippa de Nettesheim et de Cardan, il oublie presque entièrement Raymond Lulle et Campanella. Si enfin il entre, en parlant de Jordano Bruno, dans quelques développements, il nous avertit de s'en tenir presque toujours à des analyses de seconde main. Mais de toutes les lacunes que nous avons à indiquer ici, il n'y en a pas de plus regrettable que celle que l'auteur a, en quelque sorte, volontairement créée. Effectivement tandis que le programme proposé par l'Académie limitait à la Renaissance l'étude de l'influence que le pythagorisme a exercée, l'auteur du Mémoire a cherché les traces de la tradition pythagoricienne jusque chez Hamann, chez Novalis, chez Hegel et surtout chez Schelling qu'il nomme le grand et vrai pythagoricien moderne. Dès

1. *Epistolæ ad Lucilium*. Epist. *Senecæ ad Lucilium quæstionum* lib. VII, cap. XXXII.
2. Lib. I.

lors on se demande comment il se fait qu'il ne s'arrête point à Leibniz dont à la fin de son travail il est conduit à prononcer le nom. Car pour peu qu'on y réfléchisse, le théoricien de la *Monadologie* et de l'harmonie préétablie ne mérite-t-il pas à plus juste titre que l'auteur du dialogue intitulé *Bruno*, l'appellation sinon de vrai, du moins du grand pythagoricien moderne? Et si trop souvent encore un pythagorisme chimérique se rencontre chez l'auteur de la *Théodicée*, n'a-t-on point à admirer souvent chez lui un pythagorisme rectifié? Écoutons Leibniz lui-même « *Maxima apud me Pythagoræ existimatio est*, écrit-il, *et parum abest quin ceteris veteribus philosophis potiorem credam, cum et Mathesin et scientiam incorporalium propemodum fundarit, invento hecatomba digno et præclaro illo dogmate, quod, omnes animæ sint inextinctæ*. Et ailleurs : « *Ita quod in Pythagora, Platone, Aristotele aliisque veteribus optimum est, retineo omniaque certis rationibus inter se connecto*[1]. » De semblables paroles voulaient être méditées.

En somme, toute la partie historique du Mémoire n° 1 a besoin d'être soigneusement révisée et complétée.

V

Peut-être serait-on porté à se montrer moins exigeant envers l'auteur, si son mérite même ne donnait le droit ou plutôt n'imposait le devoir de l'être beaucoup. Aussi l'auteur reprend-il ses avantages, quand il en vient à faire la part de la vérité et de l'erreur dans la philosophie pythagoricienne.

Ce n'est pas que dans ces pages mêmes qui terminent son Mémoire, l'auteur ne nous cause aussi un assez vif désappointement : qu'on en juge : « A côté et au-dessous des services rendus à la métaphysique, il faut encore, écrit-il, rappeler que la doctrine pythagoricienne, a, la première, cherché à fonder scientifiquement la politique et la morale et par ses tendances propres, fait faire d'immenses progrès aux sciences mathéma-

1. *Responsio ad Bierlingium* XVIII. Dutens, t. V, p. 370. *Epistola* XXI. Dutens, t. V, p. 329.

tiques qui comprenaient alors la musique. » Qui ne s'attendrait, après un pareil énoncé, à voir éclaircies, confirmées par des preuves les différentes assertions qu'il renferme? Or il n'en est rien. L'auteur n'ajoute pas un mot. Cependant n'y avait-il donc aucun intérêt à examiner ce que valent les conceptions politiques qu'on attribue à Pythagore? Ce système théocratique qui peut sembler menaçant pour la liberté, mais qui tend à substituer à l'ordre de la force la force même de l'ordre, parce qu'il assigne à la loi un inviolable principe, ce régime aristocratique, que d'ambitieux rhéteurs ne cessent de décrier et affectent de maudire comme un attentat contre l'égalité, mais qui, bien entendu, se trouve être au contraire la démocratie véritable, puisqu'il prend chacun à sa mesure et décerne l'empire au plus digne; cette doctrine de communauté, où risque, par le communisme, de s'abîmer la personnalité de l'individu, mais qui n'en porte pas moins en elle la vraie notion de la société et de l'état, où doivent rester inséparables, sous l'égide de la fraternité humaine, les intérêts de tous et de chacun? en d'autres termes, il s'agissait de discuter la thèse si ancienne, mais toujours si nouvelle, des rappports de la politique avec la religion et la morale. D'un autre côté, l'auteur du Mémoire a témoigné en maints endroits de son ouvrage, de son admiration sans bornes pour la morale pythagoricienne, dont « aucune comparaison ne saurait suivant lui, faire pâlir la grandeur, la pureté, la simplicité. » Il n'eût pas été hors de propos, peut-être même n'eût-il pas été très-facile, en ne cherchant d'ailleurs que dans l'antiquité des points de comparaison, de justifier, en un système panthéiste tel que le pythagorisme un aussi magnifique éloge. Enfin tous les écrivains qui ont traité de l'histoire des sciences et des sciences mathématiques en particulier, depuis Mac-Laurin et Montucla jusqu'à Bossut et M. Libri sont unanimes à reconnaître combien les théories pythagoriciennes ont contribué à l'avancement de ce genre de connaissances. « Presque toutes les parties des mathématiques, écrit Bossut, ont à Pythagore d'immenses obligations. » C'est là une affirmation dont le programme proposé par l'Académie appelait le développement : l'auteur du Mémoire ne paraît pas

même y avoir songé. Mais ce qui rachète chez lui des omissions, qui d'ailleurs ne compromettent pas le fond de son travail, c'est le jugement impartial qu'il porte, jugement probablement définitif sur la métaphysique pythagoricienne prise en elle-même, et dont il a d'abord restitué l'ensemble caduc à la fois et majestueux. Si en effet, on ne peut lui concéder à tous égards que le Pythagorisme soit comme il l'avance, « une conception d'un caractère parfaitement Grec, » nul sans doute n'a mieux démontré que le pythagorisme présente l'essai d'une vaste et hardie synthèse, qui comprend l'explication de la nature, de l'homme et de Dieu, et où la politique se rattache étroitement à la morale, la morale à la cosmologie; nul n'a démêlé avec une pénétration plus grande, à l'encontre de l'opinion communément accréditée, qu'au lieu que Pythagore fût parti des mathématiques, c'était aux mathématiques que l'avait amené la poursuite de l'immuable; nul enfin n'a mieux fait voir comment au milieu de propositions insoutenables et contradictoires, sous un formalisme « qui n'explique réellement ni la substance, ni le mouvement, ni la vie, » parmi des abstractions qu'on dirait quintessenciées et qui pourtant en elles-mêmes ne nous tirent point des ténébreuses régions du sensible, le sage de Samos, par un prodige de son poétique génie, avait proclamé, au début de la civilisation et de la science, « que le nombre est la mesure, l'harmonie, la beauté, que le monde est un système de rapports, qu'il est l'ordre, et que l'ordre est non-seulement sa qualité, sa loi, mais son essence, sa substance » : posant ainsi, il est vrai, les prémisses d'où pourra sortir un jour la doctrine de l'identité absolue, mais introduisant dans la philosophie la notion souveraine de la cause finale.

En résumé, de ces rapides indications, il résulte que l'auteur du Mémoire n° 1 a abordé avec compétence toutes les parties du programme, mais qu'il les a traitées inégalement. Son étude sur la vie de Pythagore et l'Institut pythagoricien, à quelques détails près, n'est pas seulement suffisante : elle se recommande par la sûreté, par l'ampleur, par la précision de la critique; son exposition des doctrines pythagoriciennes, quoi-

qu'il y manque le complément qu'annonçait l'auteur, est neuve à force d'exactitude. C'était là, après tout, la pièce capitale du travail que réclamait l'Académie, et nous n'hésitons pas à déclarer que c'est en maître que l'auteur du Mémoire l'a exécutée. Au contraire son historique des influences du pythagotisme est superficiel, ou même présente des lacunes assez graves. Enfin les appréciations de l'auteur, répandues sans doute comme à l'avance dans les autres parties de son ouvrage ne laissent pas que d'être incomplètes, et ne répondent point à toutes les exigences légitimes du lecteur. Cependant, ce qu'il resterait à faire pour que ce Mémoire parût entièrement à son avantage sous les yeux du public ne saurait se comparer à ce que l'auteur a déjà fait. D'autre part, on n'aurait point apprécié à sa juste valeur cette remarquable composition, si on ne disait aussi que la profonde et solide érudition qui en est comme la substance, reste une érudition toute française, qui n'ôte au style de l'écrivain ni la clarté, ni l'élégance, ni l'éclat. Il serait facile de citer des pages entières où ces qualités se manifestent à un rare degré. Ce sont là d'ailleurs comme autant de manifestations de l'esprit et de l'âme même de l'auteur, esprit ferme et curieux, âme généreuse, noblement éprise des hautes pensées.

Je conclus : il eût été certainement fort à désirer que ce concours eût produit un plus grand nombre de mémoires. Car, à tout le moins, celui que je viens de chercher à faire connaître, s'il n'avait été surpassé, aurait gagné à la comparaison. Toutefois, tel qu'il est et à le considérer uniquement en lui-même, votre section de philosophie, Messieurs, le juge digne d'être couronné par l'Académie. Elle vous propose donc de décerner à l'auteur du Mémoire n° 1, le prix Victor Cousin.

NOURRISSON.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

23

CHAPITRE TROISIÈME.

CHAPITRE QUATRIÈME.

APPENDICE.

12714 — TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9, à Paris

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

II

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Les principes de la science du Beau. Paris, 1860, 1 fort vol. in-8.. 7 fr. 50

De la psychologie de Platon. Ouvrage couronné par l'Académie française. Paris, 1862, 1 vol. in-8........................... 5 fr.

Vie de Socrate. Paris, 1868, 1 vol. in-12..... .... 3 fr.

La vie et les récits de Platon. Paris, 1871, 1 vol. in-12...... 4 fr.

Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

CONTENANT

LES FRAGMENTS DE PHILOLAÜS ET D'ARCHYTAS

Traduits pour la première fois en français

PAR

A. ED. CHAIGNET

Professeur de littérature ancienne à la Faculté des Lettres
de Poitiers

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT
(*Académie des sciences morales et politiques*)

II

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1873

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

TROISIÈME PARTIE

EXPOSITION DE LA DOCTRINE PHILOSOPHIQUE DES PYTHAGORICIENS

§ 1. LE NOMBRE

C'est un fait constant, et par les fragments qui nous restent, et par les témoignages des historiens, et du plus considérable de tous, d'Aristote, que, jusqu'à Socrate, la philosophie a été presque exclusivement une physique[1]. Pythagore et les pythagoriciens, malgré le but pratique et politique qu'ils se proposent, malgré l'inspiration profondément religieuse qui pénètre leurs

1. Arist., *De partib. anim.*, I, 1. p. 10, Tauchn. « Les motifs qui ont retardé les progrès dans cette partie de la science, dit Aristote, c'est qu'on ne cherchait pas à définir l'essence, τὸ τί ἦν εἶναι. Démocrite le premier s'en occupa, mais sans considérer ce point comme nécessaire à une théorie de la physique, τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ. C'est avec Socrate que la philosophie cesse d'étudier la nature, et se tourne vers la morale et la politique. »

maximes morales, n'ont pas fait perdre à la partie scientifique de leur vaste conception le caractère que les Ioniens avaient imprimé à la philosophie naissante. Eux aussi ne discourent, ne traitent que de la nature. Leur système n'est qu'une cosmologie, ou une conception du monde [1]. Ils ne cherchent à expliquer que la vraie nature, la vraie essence des êtres sensibles, des corps matériels et physiques; ils n'ont d'autre objet que le ciel, a nature, le monde [2]. Ce sont donc des physiciens, et comme ils sont les plus savants et les plus profonds, ce sont les vrais physiciens [3].

Et en effet, tandis que leurs prédécesseurs avaient été préoccupés de découvrir quelle était la substance et la matière des êtres de la nature, les pythagoriciens, par un coup d'œil plus profond et par un instinct plus sûr de la vraie question philosophique, ont porté leurs recherches sur le pourquoi, le comment des choses et des phénomènes.

1. *Met.*, I, 8, p. 989 b. Bekk. : διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα. *Id.*, XIV, 3 : Ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν.

2. Arist., *Met.*, XIII, 6 : Οἱ Πυθ.... τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι.... *Id.* : Ἐκ τῶν ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων ὄντα τὰ αἰσθητά.... XIII, 8 : Τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν συγκείμενα.... XIV, 3 : Πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθήτοις σώμασιν.... Ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα.... XIII, 6 : Ils ne séparent pas les nombres des choses, mais ils les placent ἐν τοῖς αἰσθήτοις.... Τὸν ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν.... I, 8 : Le nombre dont est fait le monde, ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος. *De cœl.*, III, 1 : Τὴν φύσιν συνιστᾶσιν.... Ἐξ ἀριθμῶν συντιθέασι τὸν οὐρανόν....

3. Sext. Emp., *adv. Physic.*, X, 4, p. 735 : Οἱ ἐπιστημονέστατοι τῶν Φυσικῶν.... τοὺς ὄντως Φυσικούς.... C'est ce que tous les écrivains postérieurs répètent. Themist., *Or.*, XXVI, 317 b. Orig., *Phil.*, I, p. 8. Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, xv, 11. Phot., *Cod.*, 249, p. 439 a, 33. Galen., *Hist. phil. init.*

Soit qu'on la considère dans les êtres particuliers et périssables, soit qu'on l'admire dans son vaste ensemble, tout dans la nature, et la nature elle-même obéit à un ordre, à une loi, à une harmonie, dont le nombre est la forme et la mesure. Qui peut ne pas être frappé des analogies que les êtres et les propriétés des êtres présentent avec les nombres et les propriétés des nombres[1] ! Le nombre se manifeste et manifeste sa présence active, τὰν δύναμιν, dans les mouvements des corps célestes et divins, dans l'être de l'homme, dans sa vie et dans tout ce qu'il produit, dans les arts, même manuels, mais surtout dans les belles proportions, dans ces rapports harmonieux de la musique qui ravissent tous les hommes[2]. Ni la substance ni les propriétés de la terre, du feu, de l'air, ne rendent compte de cette harmonie essentielle et universelle des choses, et puisque cet ordre, se manifeste dans les nombres, et que d'un autre côté, il est l'élément persistant, constant, universel des choses, comment ne conclurait-on pas que l'être est identique au nombre, qui par tout en lui se révèle, le domine et le gouverne. Tout est fait de mesures[3], de poids, de

1. *Met.*, I, 5 : Ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδοκοῦν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι.
Ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους.... Τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν.

2. *Philol.* Fr. 18. Boeckh, p. 139 : Καὶ θείω καὶ οὐρανίω καὶ ἀνθρωπίνω, ἀρχὰ.... Ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ ταν μουσικάν.

3. Claud. Mam., *De stat. anim.*, II, 3 : « De mensuris, ponderibus, et numeris juxta geometricam, musicam, atque arithmeticam mirifice disputat (Philolaüs). » *Id.*, II, 7 : « Nunc ad Philolaum redeo.... qui in tertio voluminum quæ ῥυθμῶν καὶ μέτρων prænotat. » C'est certaine-

nombres : cette loi constante qui se manifeste en tout être, et dans tout phénomène naturel, qui en est la condition nécessaire et universelle, peut et doit en être la cause, le principe, la substance, l'essence. Pythagore réalise, hypostatise le nombre, comme Platon réalisera et hypostatisera l'idée. L'être vrai des choses est ce principe interne dont le nombre est la forme. Toute chose n'est donc qu'un nombre : l'être sensible et individuel est un nombre ; le monde est un nombre ; la substance, la matière, les qualités actives ou passives des choses, les êtres concrets et les êtres abstraits, l'homme et le cheval, comme la justice et l'occasion, l'âme, la vie, la sensation, la pensée, tout est un nombre. Or comme tout nombre est engendré par l'Un, père du nombre [1], on peut dire que l'Un est le principe universel ἓν ἀρχὰ πάντων [2]. Si toutes choses sont des nombres, la science des nombres est donc la science des choses, et la philosophie, d'après la conception des pythagoriciens, se ramène à une mathématique de la nature [3]. La nature est l'objet de la science ; mais les mathématiques seules en donnent la méthode, la forme, la solution. Les physiciens deviennent des mathématiciens [4].

ment à Philolaüs et aux pythagoriciens que Platon fait allusion, quand il critique l'opinion de ces habiles gens, qui croient que ἡ μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα.

Plat., *Crat.*, 405 d : « Les habiles dans l'astronomie et la musique disent que Dieu a tout fait avec harmonie. » Il s'agit ici des pythagoriciens, comme l'a prouvé Ruhnken, *ad Tim.*, p. 161. Conf. Cicér., *Song. de Scip.*, c. v ; *de Nat. D.*, III, 11.

1. *Met.*, XIII, 8 : Ἀρχὴν αὐτῶν (les nombres) εἶναι αὐτὸ τὸ ἕν.
2. *Met.*, XIII, 6 : Τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.
3. Arist., *Met.*, I, 7 : Ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθηματικὰ τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία.
4. Sext. Emp., IV, 2, p. 231 : Οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων.

Avant d'établir que telle est bien la doctrine des pythagoriciens, je crois utile d'aller au-devant d'une opinion généralement acceptée, parce qu'elle nous vient d'Aristote, et qui attribue la solution mathématique du problème philosophique aux prescriptions et aux préjugés inspirés aux partisans de cette école par leurs études favorites.

« Ceux qu'on nomme pythagoriciens, dit Aristote, s'appliquèrent d'abord aux mathématiques, et firent avancer cette science. Nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes des choses, et crurent apercevoir une foule d'analogies entre les nombres et les êtres [1]. » Ainsi, dans l'opinion d'Aristote, l'étude des mathématiques n'a pas été, chez les pythagoriciens, l'effet de leur manière de concevoir les choses, elle en a été la cause. Leur esprit obsédé par la considération des nombres, de leurs combinaisons et de leurs rapports, n'a plus su voir autre chose dans la nature. Ce fut comme un éblouissement, qui, grossissant hors de toute proportion les objets habituels de leurs méditations, les aveugla au point de leur faire confondre la réalité avec le nombre, l'ordre abstrait avec l'ordre concret. Mais je ne sais pas comment Aristote est arrivé à cette affirmation assez peu bienveillante [2]. Il est très-difficile de deviner par quelle inspiration intime, par quelle recherche lente ou quelle intuition rapide, le génie arrive à se poser certaines

1. *Met.*, I, 5.

2. Que dire de ceux qui supposent que la superstition des nombres, facile à signaler dans les religions antiques, et même dans Hésiode, a pu mettre Pythagore sur la voie de cette grande pensée ?

questions, et à en concevoir la réponse. Qui croira que la chute d'une pomme ait inspiré à Newton le système de la gravitation ? Que de gens ont vu tomber des pommes, que de pommes Newton lui-même a vues tomber sans y penser? Concevoir les propriétés des nombres, c'est le fait du mathématicien, mais apercevoir et affirmer le rapport du nombre avec l'être, n'est pas son affaire. Or c'est là le caractère de la conception pythagoricienne. Les mathématiques ne portent pas l'esprit vers les problèmes de la nature et de l'être, elles les renferment dans le monde abstrait. Les pythagoriciens au contraire sont éminemment des physiciens, préoccupés de l'être, de ses principes, de ses causes, de ses lois. Ils aboutissent aux mathématiques : ils n'en partent pas. Je croirais plus volontiers — car il est permis d'opposer une hypothèse à une hypothèse, — que si la philosophie s'est confondue avec les mathématiques, si les pythagoriciens se sont occupés avec tant d'ardeur de cette science, qui leur doit de grands progrès, c'est qu'une observation attentive et une vue de génie leur avaient montré partout, dans la nature, dans les œuvres et dans les pensées même de l'homme, l'influence merveilleuse du nombre[1], et qu'alors les mathématiques durent contenir, à leurs yeux, le secret de l'explication des choses, dont le nombre est le principe. Assurément ce n'est pas un mathématicien enfermé dans le cercle étroit de ses études, c'est un

1. *Philol.*, Fr. 18. Boeckh, p. 141 : Ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασιν τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι, παντᾶ.

métaphysicien et un métaphysicien de génie qui est arrivé à cette conception hardie et profonde de l'univers, et à n'y voir qu'un système de rapports et de nombres.

Il ne s'agit pas en ce moment de porter un jugement sur la solution pythagoricienne, et de savoir jusqu'à quel point les mathématiques, qui ne se proposent pour objet que l'élément intelligible de la quantité, abstrait des réalités sensibles, peuvent rendre compte des phénomènes de la nature, c'est-à-dire de l'être et du mouvement : nous devons commencer par établir sur des textes la doctrine de notre école, et ensuite chercher à en comprendre le sens obscur.

Pour les pythagoriciens, le nombre est l'être dans toutes ses catégories. Aristote le constate en des termes d'une précision énergique, et à plusieurs reprises :

« Sur ce point que l'unité est l'essence, et qu'on ne peut donner le nom d'être qu'à ce qui est un [1], Platon est d'accord avec les pythagoriciens ; il admet encore comme eux que les nombres sont causes, causes de l'essence des autres êtres [2].... La différence entre eux vient de ce qu'il pose les nombres en dehors des choses, comme des êtres intermédiaires entre les réalités sensibles et les Idées, tandis qu'eux soutiennent que les nombres sont les choses mêmes [3]. Voyant dans les choses sensibles se manifester de nombreuses propriétés des nombres [4], saisissant ou croyant saisir entre

1. *Met.*, I, 6 : Καὶ μὴ ἕτερόν τι τὸ ὂν λέγεσθαι εἶναι.
2. *Met*, I, 6 : Τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας. *Id.*, XIV, 5 : Αἴτιοι τῶν οὐσίων καὶ τοῦ εἶναι.
3. *Met.*, I, 6 : Οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.
4. *Met.*, XIV, 3 : Πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχειν τοῖς αἰσθητοῖς.

les nombres et les choses de frappantes analogies [1], ils ont conclu que les êtres sont des nombres mêmes, ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα [2]; ils composent les êtres de nombres, ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα; ils composent de ces nombres toutes choses, même les corps naturels, les essences physiques. Le nombre et les propriétés et combinaisons du nombre sont causes de tout ce qui est et de tout ce qui devient, de tout ce qui a été et est devenu dès l'origine, de tout ce qui est et devient aujourd'hui. Le monde lui-même, dans son unité, est constitué par le nombre, et il n'y a pas de nombre en dehors de celui qui constitue le monde. La pensée, l'occasion, l'injustice, la séparation et le mélange, l'homme et le cheval [3], chacune de ces choses est un nombre : le ciel ou le monde, comme l'appelaient les pythagoriciens, est une harmonie, c'est-à-dire un nombre[4]. Le nombre est l'être même [5]. Il est l'être dans toutes les catégories de l'être : il est l'élément matériel, ὡς ὕλην; il est l'élément formel, ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις ; il est cause, αἰτίους [6]; de toutes façons il est principe; et comme tous les êtres dans lesquels il se trouve [7] sont des êtres de la nature, c'est-à-dire

1. *Met.*, I, 5 : Πολλὰ ὁμοιώματα.
2. *Met.*, XIV, 3.
3. *Met.*, XIV, 5 : Ἀριθμὸς.... ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου.
4. *Met.*, XIV, 3; XIII, 6 : Ἐκ τούτου τὰς αἰσθήτας οὐσίας συνεστάναι, et un peu plus haut : .... Les nombres sont dans les choses sensibles mêmes, ἐνυπαρχόντων τοῖς αἰσθήτοις.... τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν.... *Met.*, I, 7; — I, 5 : Τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν.... *Id.*, XIII, 8 : Τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα λέγουσιν. Cf. *De cœl.*, III, 1 : Τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν.
5. *Met.*, I, 5; III, 5 : Τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὄν.
6. *Met.*, I, 5.
7. *Met.*, I, 6.

matériels et doués de mouvement, il est à la fois leur substance, leur matière et le principe de leur mouvement comme de leur forme [1]. Ces principes sont dans les choses, ἐνυπάρχει [2], et puisqu'ils en sont à la fois et la forme et la matière, il est clair qu'ils en sont inséparables. Mais, quoique inséparables, les nombres semblent distincts des choses : car ils sont antérieurs aux choses, antérieurs à tout être de la nature [3]. Ils semblent donc à la fois transcendants et immanents. »

Mais alors s'ils sont antérieurs aux choses de la nature, n'en diffèrent-ils pas par essence ? ne doivent-ils pas être des principes immatériels et incorporels ? ou, au contraire, ont-ils une grandeur étendue, et une situation dans l'espace ? Le nombre est-il le principe absolument simple et un du multiple et de la diversité, le principe purement intelligible du sensible et du réel ? Sur ce point capital, nos renseignements, jusque-là d'accord, se contredisent les uns avec les autres, et ceux même d'Aristote se contredisent entre eux.

Constatons d'abord les points sur lesquels ils s'accordent. Philolaüs dit : Toutes les choses, du moins toutes celles qui sont connues de l'homme, ont le nombre : car il n'est pas possible que quoi que ce soit puisse être ni pensé ni connu sans le nombre [4]. Voulez-vous voir quels sont les effets [5] et l'essence du nombre ? Regardez la puissance qui se manifeste dans la décade.... Sans

1. *Met.*, 1, 5 : Τῶν ὄντων ἀρχὰς πάντων.
2. *Met.*, I, 5 : Τούτων ἐνυπαρχόντων.
3. *Met.*, I, 5 : Οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι.... πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι. XIV, 3 : Οὐ χωριστοὺς δέ.
4. *Philol.*, Fr. 2. Boeckh, p. 58, et Fr. 18, p. 139.
5. Ἔργα....

elle tout est indéterminé, tout est obscur, tout se dérobe.

La décade donne la forme finie, parfaite, au nombre : Tout être réel, tout nombre est décadique, parce que la décade renferme en soi tout être, πᾶσαν φύσιν, parce qu'elle renferme le pair et l'impair, le fini et l'infini, le bien et le mal.

La nature du nombre est de donner à tout être une loi, un guide, un maître[1]. C'est lui qui nous enseigne ce que nous ignorons, et dissipe nos incertitudes[2]. Car personne ne pourrait rien connaître des choses avec certitude, ni dans leurs rapports à elles-mêmes, ni dans leurs rapports les unes aux autres, si le nombre n'existait pas avec son essence. Mais maintenant le nombre établissant l'harmonie dans l'âme, rend tout connaissable à la sensation, et forme entre les choses, les unes par rapport aux autres, une correspondance semblable au Gnomon : le nombre réalise dans des corps, il isole et divise les raisons d'être[3], il individualise les êtres, et ceux qui sont infinis, et ceux qui appartiennent à l'ordre du fini. On peut voir régner la nature et la puissance du nombre non-seulement dans les êtres démoniques et divins, mais encore dans toutes les œuvres, toutes les pensées, toutes les productions des arts, particulièrement dans la musique, et en un mot partout.

L'Un est le père des nombres, et par conséquent le

1. Frag. 18, p. 146.
2. Boeckh, p. 141 : Διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω.
3. *Id.* : Σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους.

père des êtres, le père et le démiurge du monde[1]. C'est lui qui par son unité efficace et éternelle maintient éternellement la permanence des choses et des êtres de la nature[2]. Il est donc, et cela va de soi, le principe d'unité des choses. Ce qui doit paraître au premier abord plus étonnant, c'est qu'il est en même temps principe de l'individualité. Mais cette contradiction n'est qu'apparente : car puisque tout être est un, et que l'être est un tout, c'est l'un qui fait le tout, c'est-à-dire l'unité des parties de chaque être, comme il fait l'unité du tout lui-même. Nous le voyons, dans ce passage, principe de l'être, principe du connaître, principe d'unité, principe d'individuation : nous le voyons même principe de mouvement; car c'est l'Un qui incorpore dans une matière les raisons, τοὺς λόγους, c'est-à-dire les éléments idéaux des êtres : c'est-à-dire, si j'interprète bien le passage, c'est l'Un qui fait l'unité de la matière infinie et du principe intelligible ou fini, raison idéale de tout être.

Ce passage de Philolaüs, où l'Un est considéré comme la puissance qui, par un acte spontané, αὐτόεργος, réalise l'être dans l'individualité[3], et lie la raison d'être à un corps, confirme la doctrine semblable reproduite par

1. *Philol.*, Fr. 22. Boeckh, p. 169 : Τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ.

2. *Philol*, Fr. 22. Boeckh, p. 137 : Τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστευούσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν. Syrian., *ad Arist. Met.*, XII, 71 b : « Philolaüs autem mundanorum æternæ permanentiæ imperantem et sponte genitam numerum esse enuntiavit. » Cf. *id.*, p. 85 b.

3. Sext. Emp., *adv. Math.*, X, 261. Pythagore a dit que le principe des êtres est la monade, par participation de laquelle chaque être est dit un.

Archytas avec une précision et dans des termes qui révèlent sans doute l'influence des idées platoniciennes et aristotéliques, mais n'en détruisent pas l'authenticité et l'origine pythagoricienne.

Ni la substance, dit Archytas[1], ne peut par elle-même participer à la forme, ni la forme par elle-même s'appliquer à la substance : il est donc nécessaire qu'il y ait une autre cause qui meuve la substance des choses et l'amène à la forme. Cette cause est première au point de vue de la puissance, et la plus excellente de toutes. Le nom qui lui convient est Dieu. Il y a donc trois principes : Dieu, la substance, la forme. Dieu est l'artiste, le moteur; la substance est la matière, le mobile; l'essence est comme l'art et ce à quoi la substance est amenée par le moteur. Mais le mobile contient des forces contraires: or les contraires ont besoin d'un principe qui établisse en eux l'harmonie et l'unité; il doit recevoir nécessairement les vertus efficaces et les proportions des nombres, capables de lier et d'unir dans la forme les contraires qui existent dans la substance.

Car les pythagoriciens ne commençaient pas, comme on l'a dit, par les contraires : au-dessus des contraires, ils posaient un principe supérieur, comme l'atteste Philolaüs, qui dit que Dieu hypostatise le fini et l'infini, et qui a montré qu'au fini se rattache toute la série des choses qui ont une plus grande affinité avec l'Un, et à l'infini, les autres. Ainsi au-dessus des deux principes contraires, ils ont posé une cause unifiante[2] et supérieure à tout. Cette cause c'est, d'après Archytas, la cause

1. Fr. 1. Hartenst.
2. Ἑνιαίαν.

avant la cause, d'après Philolaüs, l'Un, principe de tout, ἓν ἀρχὰ πάντων [1].

Ce Dieu, cause avant la cause, est le nombre même, mais le nombre ineffable, ou irrationnel [2]; c'est l'excès du plus grand des nombres sur le nombre qui s'en rapproche le plus, c'est-à-dire l'Un, principe de tout, parce qu'il donne à tout l'unité, parce qu'il concilie dans l'unité de l'essence les contraires, parce qu'il réalise, substantialise, hypostatise les contraires : πέρατος καὶ ἀπειρίας ὑποστάτην [3].

De ce qui précède nous serions autorisés à supposer que les pythagoriciens admettaient deux sortes d'unité, l'une immanente aux choses, constituant leur essence et leur être, en tant qu'elles appartiennent à la classe du fini, l'autre transcendante, antérieure, extérieure, supérieure à tout être naturel, cause de cette unité, puissance qui la dépose dans les choses, en établissant entre les principes contraires qui les constituent un rapport harmonieux. Or c'est ce que nous affirment plusieurs témoi-

1. Syrian., *ad Met.*, XIV, I, p. 325. Schol. min. Archytas, fragm. 2. Hartenst. : Μαρτυρεῖ Φιλόλαος τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι, διὰ μὲν τοῦ πέρατος τὴν τῷ ἑνὶ συγγενέστεραν ἐνδεικνύμενος πᾶσαν συστοιχίαν, διὰ δὲ τῆς ἀπειρίας τὴν ταύτης ὑφειμένην, καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν,... ἣν Ἀρχαίνετος (leg. Ἄρχυτας) μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναι φησί, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι διισχυρίζεται.

Fr. 19. *Philol.*, p. 151. Boeckh ne connaissait de l'extrait de Syrianus que la traduction latine de Bagolini.... Il produit, en outre, d'Iamblique le passage suivant : Ἡ μὲν μονὰς ὡς ἂν ἀρχὴ οὖσα πάντων, κατὰ τὸν Φιλόλαον· οὐ γάρ, ἕν, φησὶν, ἀρχὰ πάντων.

2. Athenag., *Leg. p. Christ.* : Ὁ μὲν (nom mutilé) ἀριθμὸν ἄῤῥητον ὁρίζεται τὸν θεὸν, ὁ δὲ τοῦ μεγίστου τῶν ἀριθμῶν τὴν παρὰ τοῦ ἐγγυτάτω ὑπερόχην.

3. Procl., *Theol. Plat.*, III, 7, p. 136.

gnages. Eudore, cité par Simplicius[1], nous dit : « Pris dans son sens éminent et supérieur, l'Un est, pour les pythagoriciens, le principe universel ; mais il a un autre sens : en effet les choses produites ont deux principes : l'Un, et la nature contraire à l'Un. » Cette nature contraire à l'Un, c'est l'autre, τὸ ἄλλο : tel est le nom que Pythagore, d'après Aristote[2], donnait à la matière, parce qu'elle devient incessamment autre, et est soumise au changement.

Il y a donc deux sortes d'unités, auxquelles, dans l'état flottant et imparfait de leur langue philosophique, « Archytas et Philolaüs donnaient indifféremment le même nom, appelant l'Un monade, et la monade, Un, quoique cependant la plupart des pythagoriciens ajoutassent au mot monade l'attribut de première, parce qu'il y a en effet une monade qui n'est pas première et qui est postérieure à la monade en soi, à la vraie unité »[3]. Syrianus contredit un peu ce témoignage, car il demande à son interlocuteur réel ou supposé, « de quelle unité veux-tu parler ? est-ce de l'unité suprême, ou de l'unité infiniment petite qui se produit par la division des parties ? En un mot les pythagoriciens distinguent l'Un et la monade, dont un grand nombre des anciens de l'École ont parlé, par exemple Archytas, qui dit : l'Un et la monade ont une affinité de nature, mais cependant diffèrent entre eux[4].... »

Ils ne diffèrent en effet que comme le Tout diffère de

1. *In Phys.*, f. 39 a.
2. Dans ses Ἀρχυτεῖα, fr. tiré de Damascius, publié par Creuzer et Gruppe, *Ueber d. Fragm. d. Archytas*, p. 79.
3. Theon. Smyrn., *Plat. Math.*, 4, p. 27, cité par Gruppe, p. 113.
4. Syr., *ad Met.*, XIII, 8, fr. 3. Hartenst.

a partie de ce Tout : l'Un étant le nombre du Tout, la monade étant la molécule indivisible, l'atome. La distinction établie ici n'a donc pas la valeur d'une distinction d'essence entre les deux sortes d'unités, comme la pose Proclus dans le passage suivant :

« Le premier principe, d'après les pythagoriciens, est l'Un, τὸ ἕν, qui s'élève au-dessus de tous les contraires ; le second la monade intelligible, ou le fini ; et enfin la dyade indéfinie ou l'illimité[1]. » Naturellement alors, comme le dit Damascius, l'Un précède la monade[2].

Il s'agit bien ici d'une distinction d'essence, et le premier principe, qu'on l'appelle l'Un ou la monade, serait un intelligible transcendant ; le second seul serait immanent et constituerait la substance des choses[3] : le premier serait le nombre des nombres, le second, le nombre des choses nombrées.

Si nous pouvions avec certitude attribuer aux premiers pythagoriciens cette doctrine qui ferait de la monade vivante, ou du nombre concret, un intermédiaire entre le nombre intelligible, ou Dieu, et la matière indéfinie et sans forme, bien des obscurités et des contradictions disparaîtraient du système, et bien des difficultés seraient évitées dans l'exposition que nous avons à en faire. Malheureusement il n'en est point ainsi. Nulle part Aristote ne leur attribue une définition de Dieu, et ne fait allusion à des principes purement théologiques. Il est possible, il est probable, et nous en avons des in-

1. *In Tim.*, 54 d.
2. *De princip.*, c. XLIII, XLVI, p. 115, 122.
3. S. Just., *Cohort.*, c. XIX ; Phot., *Cod.*, 249, p. 238 : Τὴν μὲν μονάδα ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι, τὸ δὲ ἓν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς (leg. ἀριθμητοῖς).

dices significatifs, que les pythagoriciens ont eu le pressentiment d'un ordre d'existence supérieur à l'existence de l'être physique ; ils ont entrevu que le monde sensible ne s'explique pas par lui-même, et qu'il implique, qu'il atteste l'existence de son contraire ; mais ne se posant pas d'autre problème que celui de la nature, ils s'y sont renfermés, et ils y ont renfermé leur Dieu Ce sont des panthéistes, avec quelques lueurs d'une doctrine supérieure que recueillera le génie de Platon. Toute chose est un nombre ; le nombre est l'essence immanente, ἐνυπάρχων des choses, et puisque le nombre est le principe souverain, supérieur, parfait, c'est-à-dire Dieu, Dieu est en tout et est tout. Mais néanmoins que telle est bien la pensée des pythagoriciens, c'est ce que nous ne pouvons pas facilement prouver.

Aristote qui a pris aussi souvent à partie les pythagoriciens que Platon, distingue leurs doctrines par trois différences :

1. Platon, au lieu de laisser à l'infini le caractère d'unité, comme l'avaient conçu les pythagoriciens, le fait double.

2. Il met en dehors des choses, et constitue à l'état d'essences séparables et séparées, les nombres, que les pythagoriciens considéraient comme l'essence inséparable des choses.

3. Il place entre les nombres sensibles et les nombres idéaux, des essences intermédiaires, ce que ne font pas les pythagoriciens qui n'admettent qu'une seule espèce de nombre, le nombre mathématique[1].

1. *Met.*, *passim* et XIII, 6.

Partout Aristote dans sa critique fait ressortir les absurdités qui résultent, pour les pythagoriciens, de n'admettre que le nombre mathématique, et de vouloir composer avec lui le monde des êtres sensibles et doués de mouvement. Il n'y a donc dans la doctrine des pythagoriciens qu'un seul nombre par lequel ils veulent tout expliquer, et c'est précisément aux yeux d'Aristote le caractère qui les distingue des platoniciens. Aristote n'est pas le seul à interpréter ainsi leur pensée : ceux même qui leur attribuent la doctrine de deux principes ne leur attribuent pas celle de deux sortes de nombres : Pythagore, dit Plutarque[1], pose deux principes, la monade, ou Dieu, — que Plutarque identifie à tort avec le Bien — et la dyade indéfinie, le mal, d'où naît la pluralité et le monde sensible. Modératus, qui, d'ailleurs, pour éviter les conséquences du système, n'admettait qu'une interprétation purement symbolique, reconnaît également deux principes. « Quelques-uns ont considéré comme principes des nombres, la monade, et comme principe des choses nombrées, l'Un, τὸ ἕν, ce dernier étant pris pour le corps résultant d'une division poussée à l'infini, de sorte que les choses nombrées différeraient des nombres, comme les corps des choses incorporelles. Les modernes, οἱ νεώτεροι, ont pris pour principes la monade et la dyade ; mais les pythagoriciens trouvaient les principes dans ce que pose la définition des nombres, qui ne sont conçus que comme pairs et impairs[2]. »

1. *Plac. Phil.*, I, 7. Stob., *Ecl. Phys.*, I, p. 58.
2. Stob., *Ecl.*, I, p. 20. Passage obscur : Αἱ τῶν ὅρων ἐκθέσεις δι' ὧν

Ainsi il n'y a qu'un nombre, et ce nombre est le nombre mathématique[1], car il est conçu comme le genre des espèces du pair et de l'impair, et tel est le principe suprême des choses[2]. Il semble donc que nous pourrions et que nous devrions nous arrêter à cette conclusion, que précise le passage suivant d'Aristote :

« Les pythagoriciens ne parlent que de deux principes, comme les physiciens d'Ionie. Mais voici ce qui leur appartient en propre : le fini, l'infini, et l'unité, ne sont pas, suivant eux, des natures à part (c'est-à-dire des êtres ayant une existence propre en dehors des sujets où ils se trouvent), comme le sont le feu ou la terre, ou tout

οἱ ἄρτιοι καὶ περιττοὶ νοοῦνται. « Sensus mihi videtur esse, Pythagoricos non monadem et dyadem, sed omnino parem atque imparem numerorum rationem pro principiis habuisse. » Heeren.

1. C'est la conclusion où nous conduisent également les passages suivants : Alex., *in Met.*, I, 5. Scholl., p. 540 b, 20 : « Les pythagoriciens appelaient l'esprit, la monade et l'Un, » ce qui prouve l'identité de sens des deux termes. Syrian., *ad Met.*, XIV, 1. Scholl. minor., p. 326 : « Il est intéressant de comparer à ces doctrines celle de Clinias le pythagoricien, qui, célébrant l'Un, τὸ ἕν, le proclame le principe des êtres, la mesure des choses intelligibles, incréé, éternel, unique, souverain, se manifestant lui-même. » *Id.*, p. 330 : « Platon et Brontinus le pythagoricien disent que le Bien est l'Un, et a sa substance dans l'unité, οὐσίωται ἐν τῷ ἓν εἶναι, » et un peu plus haut : « Chez Platon, l'Un et le Bien sont au-dessus de l'Être (ὑπερούσιον), comme aussi chez Brontinus le pythagoricien, et pour ainsi dire chez tous ceux qui sont sortis de l'École pythagoricienne. » Eudore disait, d'après Origène (*Philos.*, c. VI), que le nombre, c'est-à-dire l'Un, est le premier principe, indéterminé (c'est évidemment une erreur d'Origène), incompréhensible, contenant en lui-même tous les nombres qui peuvent aller jusqu'à l'infinie multitude. Le principe des nombres est double : quant à l'hypostase, καθ' ὑπόστασιν, c'est la première monade, mâle, engendrant à la façon du père; et en second lieu, la dyade, nombre femelle.

2. *Philol.*, Fr. 2 : Ὁ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη πέρισσον καὶ ἄρτιον.

autre élément analogue. L'infini en soi, αὐτὸ τὸ ἄπειρον, et l'Un en soi, αὐτὸ τὸ ἕν, sont la substance même, οὐσίαν, des choses sensibles, auxquelles ils sont donnés comme attributs[1]. » Par conséquent le nombre est bien la substance des choses; car en dehors du nombre, qui est le rapport du fini et de l'infini, rien n'a d'essence, pas même le fini et l'infini, qui n'ont pas une existence indépendante et n'existent que dans leur rapport, c'est-à-dire dans le nombre, dans l'Un, οὐκ ἄλλῳ τινὶ ὄντι ὑπάρχουσαι[2].

Le nombre vient de l'unité : l'unité et le nombre se confondent donc dans leur essence : ils ne sont tous deux qu'un rapport : ce rapport suppose au moins deux termes ; et, en effet, tout être est l'unité inséparable[3], le rapport, le nombre des deux termes, le pair et l'impair, le fini et l'infini : et voilà pourquoi l'un est à la fois pair-impair[4].

Mais de quelle nature est ce rapport? Faut-il dire avec M. Cousin qu'en lui s'évanouit la réalité des termes qu'il pose, unit, concilie, et que la conception mathématique

1. *Met.*, I, 5 : Αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται. M. Zeller (t. I, p. 247). traduit : « Diese sollen nicht blos Eigenschaften einer dritten Substanz, sondern unmittelbar an sich selbst Substanzen sein. » Ce qui me paraît tout à fait un contresens. L'ἄπειρον et le τὸ ἕν, identifié dans ce passage à τὸ πέρας, ne sont pas *des substances*, mais *la substance des choses*, οὐσίαν ; ce qui est tout le contraire. *Met.*, I, 6 : Τὸ μέντοι γε εἶναι καὶ μὴ ἕτερόν τι τὸ ὂν λέγεσθαι εἶναι. Conf. IX (X), 2; II (III), 1 et 4 : Οὐχ ἕτερόν τι ὄν, οὐδὲ τὸ ἕν, ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὔσης τῆς οὐσίας ταὐτὸ τὸ ἓν εἶναι, καὶ ὄν τι.

2. Alexandre, *Scholl. Arist.*, p. 629 b, 19.

3. Procl., *Theol. Plat.*. III, 17, p. 132. *Philol.*, Fr. 1 b, p. 48 : δημιουργίαν ἄρρηκτον ἐξ ἐναντίων συνεστῶσαν.

4. *Met.*, I, 5 : Ἀρτιοπέρισσον. *Philol.*, Fr. 2.

est si exclusivement subjective et logique qu'elle va jusqu'à reconnaître pour substance, essence, principe de forme et de mouvement, de devenir et de génération, ce qui n'a ni mouvement, ni forme, ni essence, ni substance, un rapport purement subjectif, mental, abstrait, c'est-à-dire quelque chose d'absolument vide et mort?

Je ne le pense pas : car 1° Aristote critique l'inconséquence des pythagoriciens, qui, malgré la tendance de leurs principes, n'ont reconnu que des êtres physiques, et ne sont point allés jusqu'à l'idéalisme qu'ils contenaient logiquement[1]. Donc l'Un des pythagoriciens, tout rapport qu'il est, n'est pas un rapport abstrait, idéal, subjectif.

2° Aristote reconnaît en effet qu'ils sont si loin d'aboutir à ce vain formalisme, à cette mathématique purement abstraite, qu'ils arrivent, au contraire, à confondre la pluralité avec l'unité, πολλὰ τὸ ἓν ἔσται κἀκείνοις συνέβαινε[2].

3° Aussi reconnaît-il également que le principe pythagoricien, l'unité, le rapport numérique des contraires, a une grandeur étendue, et que cette monade concrète, ce rapport réel, substantiel, est le germe, germe que Philolaüs appelle λόγος, posant ainsi pour principe, non le bien, le parfait, mais l'imparfait, théorie dont il fait sentir l'insuffisance et l'inexactitude[3].

Mais n'est-il pas absurde de concevoir ainsi un rapport réel et substantiel, et n'est-il pas téméraire d'en supposer aux pythagoriciens la pensée? Téméraire, peut-être;

1. *Met.*, I, 7.
2. *Met.*, I, 5.
3. *Met.*, XIV, 4 et 5; XII, 7. Voir plus loin.

car nulle part ils n'ont donné d'explication sur la nature de ce rapport; mais s'il règne à cet égard une confusion dans leurs esprits, on doit se rappeler dans cette période de la science le penchant à tout objectiver, à tout réaliser, plutôt qu'à tout réduire en unités abstraites. Le moment de l'idéalisme est pressenti, il est appelé : il n'est pas venu. Mais qu'il y ait une notion du rapport qui l'élève à une réalité vivante et concrète, c'est ce que la philosophie elle-même nous apprend.

Le rapport n'est, en effet, qu'une limite, et la limite n'est pas une notion vide, mais au contraire une notion pleine d'être, car c'est en elle que les termes relatifs ont leur réalité et leur substance : ils ne s'évanouissent pas, en effet, dans le rapport; ils y pénètrent, s'y pénètrent l'un l'autre et, pour ainsi dire, s'y identifient.

Qu'on y pense, en effet. Tout être n'est autre chose que le rapport d'une forme et d'une matière. Il en est l'unité. Sans doute, il est possible, il est nécessaire de concevoir une forme pure, un acte pur, un être si parfaitement simple que la notion de rapport lui soit contradictoire; mais les pythagoriciens ne se sont pas élevés jusqu'à ce monde intelligible au seuil duquel ils se sont arrêtés, laissant à Platon la gloire d'en affronter l'éblouissante clarté.

Mais dans le monde des choses cosmiques, pour me servir de leurs termes, où ils se sont renfermés, toute chose est vraiment un rapport, une limite, un nombre : et je trouve qu'on n'a pas assez reconnu la profondeur et la justesse de cette observation.

Lorsque les pythagoriciens définissent l'homme, l'harmonie d'une âme et d'un corps[1], il est clair que cette har-

1. Stob., *Floril.*, I, § 76, p. 43, Gaisf. : Ὁ δὲ ἄνθρωπος οὐχ ἁ ψυχὰ

monie constitue toute la réalité du corps et toute la réalité de l'âme, puisque, disent-ils, ni le fini ni l'infini n'ont d'existence par soi, et qu'ils n'existent que dans le rapport où ils se pénètrent et se soutiennent. Lorsqu'Aristote, d'accord avec Platon, définit la sensation, le commerce, le contact, le rapport du sujet sentant et de l'objet senti, rapport qu'il appelle leur acte commun, la forme, le point, la limite où ils ne font plus qu'un, ne dit-il pas, comme Pythagore, que cet acte est un nombre et en même temps une réalité? Aristote va même jusqu'à appeler harmonie cet acte du sensible et du sentant, et à rappeler que pour qu'il y ait sensation, il ne faut pas qu'il y ait disproportion entre eux[1].

Nous pouvons donc donner ce sens au nombre pythagoricien sans absurdité ni invraisemblance, et nous ne serons pas obligés pour sauver la vraisemblance et le bon sens d'avoir recours, comme les pythagoriciens de la seconde époque, à une interprétation purement symbolique et allégorique du mot. Mais nous sommes loin de prétendre que nous ne rencontrerons pas dans le développement et l'exposition de leur doctrine la confusion et la contradiction, inhérentes au problème lui-même, et surtout à la solution imparfaite et incomplète qu'ils lui ont donnée. Sachons cependant reconnaître ce qu'il y a de profond et de beau dans cette conception, qui fait du nombre le rhythme universel de la vie, ῥυθμός, ἀριθμός, la loi, l'acte du développement des rai-

μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα· τὸ γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων ζῶον καὶ τὸ τοιοῦτον ἄνθρωπος. C'est le mot même de Platon. *Phædr.*, 246. Ψυχὴ καὶ σῶμα πάγεν. *Phædon.*, p. 79.

1. *De sensu*, II, XII, 23.

sons séminales contenues dans l'unité[1], et qui, allant plus loin, confond cette notion du rhythme mesuré, dans le développement du principe rationnel qui fait le fond de toute existence, avec l'ordre, et l'ordre même avec la substance de l'être. Et en effet, comme nous le verrons, la loi de la vie est le développement progressif. L'être part d'un germe imparfait et réalise le nombre[2] qui est en lui, c'est-à-dire, l'ordre, c'est-à-dire encore, le bien, par une série de développements progressifs : et comme c'est dans sa fin qu'il obtient la perfection de son essence, et que cette fin est le nombre, les pythagoriciens ont raison de dire que le nombre, l'harmonie, l'ordre, c'est-à-dire le Bien, est l'essence de l'être. Et comme ce qui fait l'essence d'une chose est l'être vrai de cette chose, encore qu'un autre élément s'y puisse mêler, le nombre peut être dit la chose même. C'est ainsi que Platon dira que l'essence de l'objet sensible, et par conséquent son être vrai est l'Idée: ce qu'il y a de réel dans l'être, c'est le rationnel, le λόγος. Mais le nombre pythagoricien est-il un élément purement rationnel, idéal, intelligible?

Ici règne une confusion dans nos fragments, une contradiction entre eux qui se reproduisent jusque dans les renseignements d'Aristote et qui sont telles, que nous craignons bien de n'y pouvoir porter ni la clarté ni la précision suffisantes.

1. Définition du nombre, d'après quelques pythagoriciens, cités par Iambl., *in Arithm. Nicom.*, p. 11 : Προποδισμὸν ἀπὸ μονάδος μεγέθει αὐτῆς.

2. *Philol.*, Fr. 18: Σώματων τοὺς λόγους. Fr. 1. Boeckh, p. 54. Brand., *De perd. lib. Arist.*, p. 35 : Πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι, d'où Proclus (*Theol. Plat.*, III, 7, p. 137) appelle Dieu ou le nombre des nombres, πέρατος καὶ ἀπειρίας ὑποστάτην.

Il semble en effet que la pensée des pythagoriciens s'est troublée devant cette grande idée de l'être supra-sensible. Comme ils ne reconnaissent pas une existence réelle en dehors des choses, comme ils déclarent l'intelligible inséparable du sensible, ils sont portés à les confondre, et il semble qu'à force de les unir ils les identifient. Cependant leurs principes protestent, et contiennent en germe le plus pur idéalisme comme le reconnaît Aristote lui-même.

Essayons donc d'en suivre la trace, et d'analyser, dans toute sa signification complexe et profonde, l'idée pythagoricienne du nombre.

Et d'abord, dit-on, le nombre ne peut être un élément purement idéal et intelligible, parce qu'il n'est pas simple. Ce nombre, principe de l'essence, a lui-même des principes, ou au moins des éléments : et de ces éléments l'un est le pair, l'illimité, la matière, l'autre est l'impair, la limite, τὸ πέρας et à la fois τὸ πεπερασμένον. Si l'on veut remonter plus haut encore, et considérer l'unité elle-même qui engendre tous les nombres, on verra qu'elle-même est un composé du pair et de l'impair[1]. Ainsi, de toute façon, la simplicité manque au nombre et à l'unité qui l'engendre, et partant elle n'est pas un élément idéal de l'être.

« Le monde de la nature, dit Philolaüs, est un composé harmonieux des principes infinis et des principes finis, ἐξ ἀπείρων καὶ περαινόντων ; et il en est ainsi du monde dans son Tout, et de chacune des choses qui sont en lui.

« En effet les choses sont ou finies, ou infinies, ou un composé de ces deux espèces. »

Elles ne sauraient être toutes finies, car l'élément in-

1. Arist., *Met.*, I, 5. *Philol.*, Fr. 1.

fini qu'on observe dans la réalité n'aurait plus de cause ni d'explication[1], elles ne sauraient être toutes infinies, car l'infini ne peut être connu[2]; il n'y aurait donc plus aucune chose connue, tandis que nous sommes obligés d'avouer que la science et la connaissance existent.

Donc, puisque les choses ne peuvent être ni toutes finies, ni toutes infinies, il est nécessaire que le monde dans son Tout, et dans chacun des êtres qui sont en lui, soit un composé harmonieux[3] du fini et de l'infini, ce que nous attestent d'ailleurs l'observation et l'expérience[4]. Or toutes ces choses, celles du moins que nous connaissons, ont le nombre, ἔχοντι τὸν ἀριθμόν. Car il n'est pas possible de connaître ni de penser quelque chose qui soit privé du nombre[5], qui est lui-même pair ou impair, et provient de l'unité qui est à la fois l'un et l'autre. Le monde est donc bien fait, comme le dit Nicomaque, à l'image du nombre, et l'un n'est pas moins que l'autre un composé du fini et de l'infini[6].

Mais on ne remarque pas dans cette exposition, d'ailleurs assez confuse, que les choses sont dites *avoir* le nombre, et non pas être absolument identiques à lui; c'est ainsi qu'Aristote dira : le nombre a grandeur, ἔχει, et non est grandeur.

Voilà comment je m'explique l'apparente contradic-

1. J'ajoute cette partie du raisonnement au fragment mutilé, qui la renfermait nécessairement.

2. C'est là maxime que répétera Aristote, et dont il fera le principe de sa Logique : on ne peut pas remonter à l'infini la série des raisons et des causes, ἀνάγκη στῆναι.

3. Συναρμόχθη.

4. *Philol.*, Fr. 1.

5. *Philol.*, Fr. 2 b, p. 58.

6. *Arithm.*, II, p. 259.

tion d'Aristote, qui, après nous avoir dit que les nombres sont les êtres mêmes, ἀριθμοὺς τὰ ὄντα, ajoute dans le même chapitre que les nombres sont antérieurs à tout être naturel de l'ordre du devenir, πάσης φύσεως πρῶτοι [1], que les choses sont des imitations, ὁμοιώματα, des nombres, et que les êtres ne sont, n'existent, ne subsistent que par une imitation, μιμήσει, dont la participation platonicienne reproduit sous un autre nom toute la nature[2]. C'est par la participation, μέθεξις, que les choses sensibles sont homonymes aux idées ; mais cette théorie de la participation n'appartient pas à Platon ; elle appartient aux pythagoriciens qui disent que les êtres sont ou l'imitation ou par l'imitation des nombres.

J'entends donc que, sans les séparer, les pythagoriciens distinguent l'élément idéal et rationnel, fini et limité des choses, le λόγος, comme l'appelle Philolaüs, et l'élément matériel, qui lui donne un corps, une réalité sensible, σωματῶν, ὑποστῆσαι. Aristote nous dit et Philolaüs nous fait entendre qu'il y aurait trois choses : le fini, l'infini, et le rapport ou l'unité, τὸ ἓν[3]. Mais quelques lignes plus

1. On peut encore entendre que les nombres sont l'élément premier, primitif, et par conséquent vrai et essentiel de la réalité. Aristote emploie ici πρῶτος dans le sens logique qu'il lui a donné souvent, et non dans le sens d'une antériorité chronologique. Car, dans sa pensée, ces deux ordres sont souvent contraires : ce qui est premier πρὸς ἡμᾶς, est postérieur dans la nature des choses, καθ' αὑτό.

2. *Met.*, I, 5 et 6. Au lieu de μίμησιν τὰ ὄντα εἶναι, on lit dans Bekker la leçon que j'adopte, μιμήσει. C'est précisément parce que les choses sont des nombres, qu'elles leur ressemblent, et c'est précisément cette ressemblance des nombres mathématiques et des nombres concrets qui fait affirmer aux pythagoriciens leur identité : ils assimilent les choses aux nombres, à cause des ressemblances que l'observation révèle entre eux et elles

3. *Met.*, I, 5.

loin, Aristote réduit ces principes à deux, l'Un et l'infini ; mais alors l'Un n'est donc plus le rapport du fini et de l'infini ? Si vraiment ! et voici comment je m'explique le fait. Dans le monde, ni le fini ni l'infini n'ont d'existence réelle en dehors du sujet un en qui ils s'unissent, et qui en est la synthèse. Mais en dehors du monde, et au-dessous de lui, pour ainsi dire, l'infini, la matière sans forme, le vide immense a une sorte d'existence [1]. L'être réel, l'Un, n'est primitivement qu'un germe : et ce germe est l'unité vivante et concrète du nombre et de la matière, et précisément parce que ce germe contient le nombre et la limite, il est de l'ordre des choses finies ; il est fini. Mais comme le mouvement de l'être est progressif, ce germe a besoin de se développer, et comme il a la vie, il ne peut se développer que par les fonctions vitales dont la respiration ou plutôt l'aspiration est la principale et la plus caractéristique. Par l'aspiration, le fini se met en rapport avec l'infini qu'il absorbe, qui s'introduit en lui, mais qui, en s'introduisant en lui pour y développer les raisons séminales, se transforme, s'assimile à lui, ou plutôt à l'élément supérieur qu'il renferme : c'est-à-dire que l'infini se transforme en fini en s'introduisant en lui, prend la forme et le nombre en pénétrant dans l'être *qui a déjà le nombre*. Car le nombre est non-seulement l'essence, il est la cause de l'essence αἴτιος τῆς οὐσίας [2] ; il est le principe actif et interne de l'ordre, la cause efficiente et en même temps finale du développement mesuré et harmonieux de l'être, qu'il ne peut produire qu'en se met-

1, *Phys.*, III, 4.

2. *Met.*, I, 6 : Τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας.

tant en rapport avec l'infini. Le nombre qui produit ce rapport, en même temps le mesure, le limite et le constitue. Il est ce rapport non pas causé, mais causant, un rapport vivant, actif, cause, ἀριθμὸς αἴτιος. Il résulte de cette interprétation, si elle est exacte, un point de vue profond, mais dont la profondeur même a pu produire la confusion dont nous nous plaignons. Jamais l'infini n'envahit le fini; c'est tout le contraire, la vie est l'assimilation éternelle de l'infini par le fini, qui l'absorbe, le transforme, et pour ainsi dire, le supprime. Le dualisme des contraires, si fortement prononcé au début de la doctrine, se trouve combattu par le sentiment non moins fort de l'unité. En effet, qu'est-ce que le monde et le nombre? C'est le fini; mais qu'est-ce que le fini? c'est l'infini finifié; c'est le τὸ ἄλλο ramené au τὸ ἕν, puisque ce τὸ ἕν ne se nourrit que de l'*autre*. Les deux principes donc se pénètrent en pénétrant dans la limite qui les unit et les sépare, les distingue et les identifie. On comprend alors que le nombre se confonde non-seulement avec l'essence, mais avec la substance, l'hypostase des choses; et les expressions d'Aristote ne sont que les déterminations complexes d'une théorie obscure, mais profonde et riche, et non d'inexplicables contradictions.

Il n'est donc pas nécessaire, pour sauver les inconséquences de la doctrine et les apparentes contradictions d'Aristote, d'avoir recours à l'hypothèse gratuite des interprètes néo-pythagoriciens.

Modératus [1], Ammonius [2], Asclépiade [3], n'ont attaché à

1. Porph., *V. P.*, 48.
2. *Scholl. Arist.*, p. 559.
3. *Scholl. Arist.*, p. 540. Théano, dans un fragment peu authen-

la définition pythagoricienne de l'être par le nombre qu'un sens allégorique. Les nombres ne sont qu'une algèbre symbolique et représentative. « Impuissants à rendre, à l'aide du langage, les notions délicates d'idées, de formes incorporelles, de premiers principes, les pythagoriciens ont, comme les géomètres, recours aux nombres pour exprimer et figurer leur manière de concevoir les choses. C'est ainsi que la notion d'unité, d'identité, d'égalité, du principe qui cause, dans l'universalité des êtres, cette attraction mutuelle, cette sympathie qui en assure la conservation, en un mot la notion de l'être absolument et éternellement identique, avait reçu le nom de l'Un, τὸ ἕν, parce que, en effet, dans les êtres particuliers on trouve l'unité dans l'unification et le rapport mutuel des parties, produits par la cause première. »

« De même encore, ils exprimaient au moyen des nombres, et d'une manière figurée, l'élément de diversité, de mutabilité que présentent les choses, cette nécessité pour elles d'avoir un commencement, puis une fin, qu'elles ne peuvent réaliser qu'en traversant un milieu, un état intermédiaire. Si la décade était pour eux le

tique, cité par Stobée (*Ecl.*, I, 302), dit : « Je sais que la plupart des Grecs sont persuadés que Pythagore a enseigné que tout naît des nombres, tandis qu'il a dit, non pas que toute chose vient du nombre, mais est formé suivant le nombre. » C'est encore à cette interprétation que se rattache un fragment d'un Ἱερὸς λόγος, attribué à Pythagore par Iamblique (*in Nic. Arithm.*, p. 11), et cité par Syrianus (*in Met.*, XIII, 6; *Scholl. minor*, p. 303 et 312), où le nombre est appelé la mesure et la raison qui dirige l'art de Dieu dans la formation du monde. Hippase, lui aussi, d'après Iamblique et Syrianus, l. l., et Simplicius (*in Phys.*, f. 104), aurait appelé le nombre, le premier paradigme de la formation cosmique, et l'instrument intelligent du Dieu qui l'opère : Παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιΐας, et κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον.

nombre parfait, c'est que, assimilant tous les rapports et les causes des choses à des nombres, ils représentaient ainsi le rapport et la cause qui embrasse, enveloppe contient tous les autres, comme dix fait à l'égard des autres nombres : δεκὰς οἷον δέχας [1]. »

Telle est l'opinion de Modératus. Ce n'est pas à l'impuissance de donner à leurs pensées par la parole une expression claire et adéquate, c'est à un amour instinctif du mystère, au penchant orgueilleux pour une science secrète réservée aux esprits d'élite, que la symbolique mathématique des pythagoriciens est attribuée par Asclépiade. « Ils n'ont pas voulu, dit-il, profaner la science et la prostituer à des savetiers. Voilà pourquoi ils l'ont transmise sous une forme symbolique, et se sont exprimés, comme les poëtes sous une enveloppe qui cache la pensée.

« Ce que les pythagoriciens désignent par les nombres, ce sont les idées physiques, τὰ εἴδη φυσικά, qui définissent et déterminent la matière, comme les nombres définissent et déterminent les choses nombrées.

« Le nombre n'exprime pas la matière ; car comment concevoir qu'on compose avec des nombres des êtres physiques [2] ? » Cette interprétation remontait à Ammonius, le maître d'Asclépiade, cité par ce dernier en témoignage [3]. Mais comme elle n'est nullement nécessaire pour donner à la doctrine des nombres un sens philosophique, comme elle est contraire aux expressions précises et claires d'Aristote, dont les objections deviendraient alors ridicules, comme elle ne se montre d'ailleurs

1. *Moderat.*, dans Porphyre, *V. P.*, 48-52.
2. *Scholl. Arist.*, p. 540.
3. *Scholl. Arist.*, p. 559 b, 9.

que cinq cents ans après Pythagore, nous ne pouvons en aucune façon l'accepter : car elle n'est pas fondée sur les textes; elle est contraire à l'interprétation d'Aristote, et ne nous sert même pas à lever dans les renseignements de ce dernier une contradiction qui n'existe pas.

Il en est une autre plus réelle et qu'il nous reste à exposer. Le nombre est-il un être étendu, une grandeur, une substance sensible et corporelle? Il est certain qu'on trouve dans Aristote, à cette question, les deux réponses contraires.

Les nombres, dit-il en effet, ont une situation dans l'espace : situation différente, plus haut ou plus bas, suivant leur place dans l'échelle qui leur est propre. Ainsi les pythagoriciens placent l'opinion dans telle partie du monde, ἐν τῳδὶ τῷ μέρει, l'à-propos dans telle autre, l'injustice un peu plus haut ou un peu plus bas, ἄνωθεν ἢ κάτωθεν. Chaque point de l'étendue a donc son nombre et l'on doit dire comme Ammonius, mais en l'entendant au propre, tout est plein de nombres[1]. Mais, objecte Aristote, déjà dans cette même partie de l'univers occupée par un nombre, il y a une autre grandeur, puisque chaque point de l'espace est occupé par une grandeur : et alors que penser de ces deux éléments qui occupent tous deux le même point de l'espace? Platon dit que le nombre est divisé en deux espèces, l'une intelligible, l'Idée, qui n'occupe pas de lieu, l'autre le nombre sensible, qui est l'être étendu et réel; il échappe ainsi à cette difficulté. Mais les pythagoriciens n'en peuvent sortir qu'en confondant le nombre avec le point étendu qui occupe l'espace; car ils procla-

1. *Scholl. Arist.*, p. 559 b : Μεστός ἐστιν ὁ κόσμος εἰδῶν.

ment que le nombre est cause de tout ce qui est et devient, a été et est devenu, sera et deviendra, et qu'il n'y a pas d'autre nombre que celui qui constitue le monde [1]. Le seul nombre qui existe est le nombre mathématique, mais non pas séparé; et ce nombre seul constitue les essences ou êtres sensibles. Le monde entier est fait de nombres; mais ces nombres ne sont point des nombres monadiques [2]; car ils prétendent que leurs monades ont grandeur et étendue, τὰς μονάδας ὑπολαμβάνειν ἔχειν μέγεθος. Mais comment l'Un premier peut-il avoir grandeur? c'est une difficulté qu'ils ne résolvent pas, à ce qu'il semble [3]; mais en affirmant que l'Un est l'élément et le principe de tous les êtres, ils attribuent la grandeur aux monades.

Ainsi le nombre mathématique est le seul que reconnaissent les pythagoriciens; mais ce nombre, tout mathématique qu'il est, n'est pas monadique, c'est-à-dire composé d'unités abstraites, indivisibles et combinables indifféremment entre elles; il occupe un lieu sans qu'on puisse déterminer lequel [4]; il engendre les grandeurs,

1. *Met.*, I, 7.

2. Aristote nous montre par là ce qu'il entend par nombre monadique : ce sont des nombres abstraits, sans grandeur, formés d'unités combinables. Syrianus a donc commis une grosse méprise, en confondant les nombres monadiques avec les ἀσύμβλητοι; c'est tout le contraire. Cf. Trendel., *de Ideis*, p. 75-77. Voilà comment, un peu plus loin, vers la fin du ch. VI (*Met.*, XIII), Aristote ajoute que, contrairement à tous les philosophes, les pythagoriciens n'admettent pas que les nombres soient monadiques, μοναδικοὺς ἀριθμούς.

3. *Met.*, XIII, 6; XIII, 8. Les corps sont composés de nombres; et le nombre composant est le nombre mathématique. C'est là ce qu'il y a d'impossible dans leur conception.

4. Vide supra et XIV, 5: « Le lieu est propre aux êtres individuels, c'est pourquoi on les dit séparés par le lieu (*aussereinander* : ils sont en dehors les uns des autres); il n'en est pas ainsi des êtres mathéma-

τὰ μεγέθη ποιεῖ, et l'Un est père de la pluralité sans qu'on nous explique comment [1].

Je ne crois pas que ce soit là la vraie objection à faire au système : comment leur unité concrète engendre le nombre abstrait et véritablement mathématique, voilà ce qu'ils n'expliquent pas, et ne pourront jamais expliquer; mais comment leurs nombres produisent l'étendue, ils n'en sont nullement embarrassés. Car leur unité est un composé, soit de plans, soit d'un germe, et elle a la puissance motrice et vivante d'attirer à soi, d'absorber en soi, de s'assimiler les parties de la matière infinie qui l'entoure, et en transformant cet infini en fini, de trouver là comme un aliment à son propre développement [2]. Au fond les pythagoriciens sont éminemment des physiciens; les mathématiques ne sont que la forme de leur physique, et je ne crois pas, malgré le témoignage de Stobée, qu'Ecphantus ait été le premier de leur École qui ait considéré les monades comme corporelles, et ramené les principes des choses à des corps indivisés, ἄτομα, et au vide [3]. Leur système ne serait-il donc qu'une reproduction de l'atomisme ionien, et du système de

thiques. Et venir dire qu'ils sont quelque part, sans ajouter τί ou τίς ἐστιν ὁ τόπος, c'est absurde. »

1. XIV, 3 : Τὰ γὰρ μεγέθη ποιεῖ.... Πῶς καὶ ταῦτα πολλὰ τὸ ἕν.

2. *Met.*, XIV, 3 : Τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴ τε ἐξ ἐπιπέδων εἴτε ἐκ χροιᾶς, εἴτε ἐκ σπέρματος,... εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ περαίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος. *Id.*, XIII, 6. Le premier Un, τὸ πρῶτον ἕν, a lui-même grandeur, συνέστη ἔχον μέγεθος. D'ailleurs cette fonction même d'aspirer le vide, qui suppose que l'Un se remplit du vide ou de l'espace, et qu'il l'enferme et l'enveloppe dans la limite de ses plans, marque évidemment un être étendu et physique.

3. Stob., *Eclog.*, I, p. 308. Lui-même nous dit ailleurs (I, 21, p. 540) que Pythagore appelle les éléments des êtres mathématiques.

Démocrite[1] ? Ce rapprochement peut-être exagéré s'autorise du moins d'Aristote.

Dans son traité *de l'Ame*, faisant l'histoire de la question, il arrive à l'opinion de ceux qui prétendent que l'âme est un nombre, une monade qui se meut : il s'agit donc des pythagoriciens. Il ajoute que pour eux il ne semble pas y avoir de différence entre les mots monades et petits corps[2], et d'un autre côté il rapproche les atomistes des partisans de la doctrine des nombres. Sans s'exprimer aussi clairement que les pythagoriciens, ils veulent certainement, eux aussi, dire que les êtres sont des nombres et faits de nombres[3].

Nous n'aurions donc ici qu'une seule et même doctrine sous deux formules différentes.

Mais il s'en faut qu'Aristote soit complétement ici d'accord avec lui-même. Car après avoir autorisé le rapprochement des deux écoles, il en signale la profonde différence.

D'abord nous nous rappelons que les nombres sont antérieurs à tout être naturel, πάσης φύσεως πρῶτοι ; non pas, sans doute, dans le temps, puisque les pythagoriciens disent que les nombres sont dans les choses sensibles, et ne sont jamais en dehors et séparés d'elles[4], mais du moins les premiers dans l'ordre et la dignité de l'être, ἀξιώματι καὶ τάξει. Le nombre inséparable est donc

1. M. Ravaiss., *Mét. d'Arist.*, t. I, p. 272.
2. *De Anim.*; I, c. IV : Οὐδὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια σμικρά.
3. *De Cœl.*, III, 4 : Καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν.
4. *Met.*, I, 5. *Scholl. Arist.*, p. 559 a, 33 : Ὑποτίθενται τοὺς ἀριθμοὺς ἐν τοῖς αἰσθήτοις εἶναι καὶ οὐδέποτε ἄνευ τῶν αἰσθήτων ἐνυπάρχειν.

distinct de l'être sensible. C'est ce que nous allons voir plus nettement encore affirmé.

« Ceux qu'on appelle les pythagoriciens, emploient les principes et les éléments d'une manière plus *étrange encore que les physiciens :* et cela vient de ce qu'ils ont tiré leurs principes d'êtres non sensibles et sans mouvement, οὐκ αἰσθήτων καὶ ἄνευ κινήσεως. Or toutes leurs recherches portent sur les êtres physiques : et ainsi ils dépensent en pure perte leurs principes et leurs causes comme s'ils s'accordaient avec les physiciens à ne reconnaître que les êtres sensibles, enfermés dans ce qu'on appelle notre monde. Mais leurs causes et leurs principes suffisent, selon nous, pour s'élever à la conception d'êtres hors de la portée des sens ; et on peut même dire qu'ils sont plus en rapport avec ce monde supérieur qu'avec la science de la physique [1]. »

Ainsi il y a dans les doctrines pythagoriciennes, mal dégagé, mal employé, mais réel cependant, un principe supérieur, le germe fécond de l'idéalisme. Si elles ne le proclament pas, elles nous aident et pour ainsi dire nous obligent à concevoir un monde intelligible supérieur à a nature, et nécessaire pour l'expliquer. Ce principe c'est que l'essence de l'être sensible même est un nombre, c'est-à-dire une loi, un ordre, un rapport, c'est-à-dire quelque chose qui se conçoit comme distinct de l'élément changeant, variable de l'être, encore qu'on ne l'en puisse concevoir comme séparé. L'intelligible est l'essence du sensible.

C'est peut-être entraîné par cette considération des

1. *Met.*, I, 7 : Ἱκανὰς καὶ ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας.

conséquences idéalistes que contient logiquement la doctrine des nombres, qu'Aristote leur fait des objections qui confirment ce que nous venons d'exposer. Comment de ce qui n'a pas de mouvement, le mouvement pourra-t-il naître? Comment de ce qui n'a pas d'étendue pourra-t-on engendrer ce qui est étendu[1]? En supposant même, en leur accordant qu'on puisse tirer l'étendue de leurs principes, on n'en pourra du moins jamais tirer les propriétés secondes de l'étendue, par exemple : la légèreté et la pesanteur. Et en supposant encore qu'on leur accorde ce dernier point, on ne pourra jamais expliquer les différences de pesanteur des corps sensibles, produits avec des nombres qui n'en ont aucune[2]. Le ciel et la terre qu'ils construisent ainsi ne sont vraiment pas notre terre ni notre ciel[3]. Alexandre, commentant et développant ce passage y voit la preuve qu'Aristote attribue aux pythagoriciens d'avoir pris pour principes des êtres incorporels et immobiles, ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἀκινήτους[4], et il ne faut pas trop s'étonner que Plutarque et Stobée nous disent que Pythagore a tenu les premiers principes

1. *Met.*, XIII, 8 : Τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα, καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικὸν ἀδύνατον. *De Cœl.*, III, 1 : Τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας οὔτε βάρος ἔχειν. Mais l'objection que le nombre mathématique n'a pas d'étendue n'est pas tirée de la doctrine pythagoricienne : c'est Aristote qui oppose cette raison excellente pour le sens commun, au système, et il leur répète constamment : Ou le nombre a grandeur, et alors il n'est plus nombre; ou il n'a pas grandeur, et comment alors forme-t-il les choses étendues? Mais c'est ici un raisonnement et non une exposition.

2. *Met.*, I, 7.

3. *Met.*, XIV, 3 : Ἄλλου οὐράνου καὶ σωμάτων

4. *Scholl.*, p. 558 b, 17.

pour incorporels [1], puisqu'Aristote nous dit lui-même : « On avait cru jusqu'alors que l'essence et l'être étaient le corps, τὸ σῶμα : eux, plus profonds, soutinrent que c'est le nombre [2]. »

Donc le nombre n'est pas le corps ni l'étendue. Le nombre c'est l'Idée de Platon : le nom seul est changé. Donc le nombre pythagoricien est d'essence idéale. Il est impossible de nier qu'entre les divers renseignements d'Aristote sur la nature du nombre pythagoricien il n'y ait presqu'une absolue contradiction. Comment se l'expliquer?

On a tort, dit-on [3], de considérer la doctrine pythagoricienne comme un tout parfaitement un, complet, achevé, dont toutes les parties s'enchaînent, se soutiennent, s'expliquent les unes les autres. Les pythagoriciens, dont l'Institut avait un but spécialement pratique, s'étaient abandonnés, en ce qui concerne les opinions philosophiques, à toute sorte de tendances divergentes. Chaque individualité énergique traçait sa route et obéissait à son propre penchant. C'est ce qui rend précisément difficile l'histoire du pythagorisme. L'absence de documents précis ne nous permet pas de suivre l'histoire de ces divergences qui partagent l'École et de remonter jusqu'à leur origine. Ce que nous prenons pour des contradictions ne sont que des directions différentes

1. *Plac. Phil.*, I, II, 3. Stob., *Ecl.*, I, p. 336. C'est ce qui explique comment on attribuait à Ecphanthus d'avoir donné le premier une grandeur étendue aux monades pythagoriciennes. Stob., *Ecl.*, I, p. 308.

2. *Met.*, III, 5.

3. Gruppe, *Ueber d. Fragm. d. Arch.*, p. 60.

d'idées, que nous voulons, malgré elles, ramener à une seule.

Il est bien difficile d'accepter cette interprétation : si la discipline a dû exercer une influence dans une École philosophique, c'est assurément dans celle qui prenait pour règle de créance la parole et l'autorité du maître. Comment Aristote, s'il eût eu conscience des tendances opposées qu'on signale chez les pythagoriciens, ne les eût-il pas signalées lui-même, et n'en eût-il pas tenu compte ? Les textes sur lesquels Gruppe s'appuie sont loin d'avoir cette précision et ce sens exclusif et rigoureux [1].

S'il y a un point sur lequel les pythagoriciens ont été d'accord ou ont cru l'être, c'est sans doute sur les principes caractéristiques de leur système. Ils croient et disent tous que le nombre est le principe, l'essence, l'élément vrai de la réalité. Par là, il n'est pas possible qu'ils n'aient entendu qu'un élément matériel et sensible ; car quel singulier élément sensible et matériel que le nombre ! Ils entendent donc nécessairement par là quelque chose de rationnellement et logiquement primitif, πρῶτος,

1. Au chap. VI, *Met.*, XIII, 1080 b, Aristote dit bien : « Tout le monde s'accorde à reconnaître que les nombres sont monadiques, πλὴν τῶν Πυθαγορείων ὅσοι, excepté ceux des pythagoriciens qui prennent pour élément et principe l'*Un.* » Au Traité *du Ciel*, III, 1 : Ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές. Mais il ne s'agit pas ici d'une partie dissidente de l'École : c'est ce que prouve, pour la première citation, le fait que l'Un a été, par tous les pythagoriciens, considéré comme principe des êtres ; et pour la seconde, la phrase qui la précède, τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν. Si les Fragments d'Archytas ont une tendance morale et mathématique, ceux de Philolaüs un sens plutôt métaphysique, la doctrine attribuée à Alcméon un tour empirique et physique, dans l'état actuel de nos ragments, cela ne prouve pas grand' chose, et quant à la question qui nous occupe, rien.

qui se distingue mais ne se sépare pas de l'élément inférieur et matériel avec lequel il s'unit pour construire le réel. La contradiction n'est pas dans les renseignements : elle est dans les idées, et on peut presque dire dans la question elle-même. Quel est le primitif dans l'être? Est-ce le parfait ou l'imparfait? Si c'est l'imparfait, comment expliquer le parfait où il tend et cherche à se réaliser? Si c'est le parfait, comment comprendre le mouvement qui ne peut plus être qu'une déchéance. Les pythagoriciens croient s'en tirer en disant que l'Un, père des nombres, principe des choses, contient en lui-même le parfait et l'imparfait, c'est-à-dire la contradiction même qu'ils veulent résoudre [1]. N'oublions pas que nous sommes en présence de la première tentative d'une explication idéaliste du monde : la confusion non-seulement est dans la solution ; elle est encore dans la question elle-même.

Quel système philosophique aura plus le sentiment de l'unité que celui qui donne aux choses pour principe et pour essence, l'Unité même! Mais à peine ont-ils posé ce

1. M. Zeller croit que les pythagoriciens ne donnent à leur nombre ni une substance corporelle ni une substance immatérielle et spirituelle, mais seulement une substance logique. C'est le vrai nombre arithmétique. Mon sentiment est que le point de départ, le germe de leur doctrine est la confusion du nombre arithmétique et de l'être ; mais, dans cette confusion, ils ne vont pas jusqu'à l'excès de ne voir dans l'être que ce qu'il y a dans le nombre. Ils font entrer dans le nombre les éléments de réalité sensible qu'ils trouvent dans l'être, et composent par là un nombre concret, mais qui n'est plus *monadique*, comme le dit Aristote, c'est-à-dire arithmétique ; et toutefois ils prétendent que c'est encore le nombre mathématique. Ils ne veulent pas voir que ce mélange détruit ou le nombre ou l'être, et ils soutiennent, au contraire, que l'idée qu'ils s'en font par ce mélange est la vraie idée du nombre et à la fois de l'être.

grand principe qu'ils le renversent : ils rétablissent le dualisme au sein même de l'unité. L'unité se trouve double ; c'est un rapport, elle est paire, impaire, finie, infinie ; non-seulement elle est composée, mais elle est composée de contraires.

Et cependant au milieu de ces contradictions, de cette incertitude, de cette confusion, se dégage le pressentiment inquiet, obscur, mais puissant, de quelques vérités qui feront la fortune d'autres systèmes, et on peut le dire, de la philosophie même.

Le principe des choses, leur essence, est une raison, λόγος, un nombre, c'est-à-dire un élément formel, rationnel.

Précisément parce qu'il est immanent aux choses, ce nombre, cette essence, ce rapport, malgré son unité, enferme la notion d'un autre terme ; et voilà déjà que s'annonce l'opposition du sujet et de l'objet, de la pensée et de la chose, de la matière et de la forme.

Tout être est un : l'unité est la forme, la loi de l'être. Ce qui n'est pas un n'est pas. La loi, la beauté, l'ordre est constitutif de l'existence. Tout être, par cela seul qu'il est, est dans l'ordre, c'est-à-dire, suivant leur langage, dans le monde ; ce qui revient à dire, qu'il renferme un élément de perfection. On peut donc dire que le mal n'existe pas ; car tout ce qui est tombé sous la loi du nombre, toute vie, tout être, toute chose, reçoit de lui une part quelconque d'ordre et de beauté. L'harmonie est universelle ; l'univers n'est qu'une harmonie ; le mal peut y paraître comme une dissonance ; mais la dissonance est un nombre, et fait partie de l'harmonie.

Il y a plus : non-seulement l'être est en soi rapport et

harmonie ; mais la pensée n'est pas autre chose. L'intelligence ne pense que par la vertu du nombre : c'est-à-dire, elle mesure. Mais pour mesurer, il faut qu'il y ait une unité de mesure, ce qui suppose entre la mesure et l'objet à mesurer une communauté, ou analogie d'essence.

La pensée n'est qu'une assimilation, un rapprochement, un rapport, *simile simili cognoscitur*. « Aucune chose ne peut être connue si elle n'a pas au dedans d'elle, ἐντὸς ὑπαρχούσας, l'essence dont se compose le monde, la limite et l'infini, dont la synthèse constitue le nombre [1]. » Sans la décade en qui se concentrent et se réalisent toutes les vertus du nombre, tout reste dans l'indétermination ; tout est obscur, tout se dérobe. La nature du nombre est précisément de donner aux choses une loi, une raison ; de dissiper l'obscurité qui les enveloppe, et de les faire voir à ceux qui les ignorent. Personne ne pourrait rien connaître des choses ni dans leurs rapports internes, ni dans leurs rapports les unes avec les autres, si le nombre n'existait pas et n'existait pas tel qu'il est. Le nombre qui est dans l'âme et à la fois dans la chose, peut seul établir entre elles cette harmonie, ce rapport, cette relation réciproque qui constitue la connaissance [2]. Si la raison humaine est capable de voir et de comprendre la raison des choses, c'est qu'il y a entre elles une affinité de nature et d'essence, συγγενείαν τινά ; car il est dans la nature des choses que le semblable soit connu par le semblable [3]. Ainsi le nombre est le lien qui met en rapport le sujet et l'ob-

1. *Philol.*, Fr. 4. Bœckh, p. 62.
2. *Philol.*, Fragm. 18. B., p. 140.
3. Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 92, p. 388.

jet; et ce lien s'établit parce que le nombre est l'essence interne, ὑπαρχούσας ἐντός, de l'un comme de l'autre; il est la loi de l'être, comme la loi de la connaissance, qui va du semblable au semblable, c'est-à-dire du nombre au nombre.

Principe de l'universalité des choses dans leur ensemble, puisqu'il est l'unité même, principe de l'être, principe du connaître, le nombre est encore principe d'individuation, et toujours pour la même raison, c'est qu'il est un rapport; non pas un rapport abstrait, causé, mais un rapport concret, efficace, causant. C'est le nombre qui met en rapport l'âme et le corps, la raison séminale, λόγος, et l'infini, et qui par là individualise les êtres. Le nombre divise[1].

Ainsi le nombre est tout: il est l'essence formelle — car le nombre est la forme[2] — il est l'essence formelle de l'universel comme de l'individuel, le principe idéal, la raison de l'être comme du connaître.

Il est tout et partout : dans le tout du monde et dans ses parties, dans les êtres supérieurs et divins, comme dans les êtres inférieurs et méprisables, dans les œuvres, dans les pensées de l'homme, et jusque dans les arts qu'il a découverts.

Ce nombre, cet Un, ἓν ἀρχὰ πάντων, est-il à la fois immanent aux choses, et transcendant? C'est, je crois, une question que les pythagoriciens ne se sont pas posée avec une parfaite précision; et malgré quelques expres-

1. Fr. 18. Bœckh, p. 141 : Σωμάτων καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους. C'est l'acte d'Aristote.

2. Arist., *Met.*, XIII, 8 : Ὁ δὲ (ἀριθμὸς) ὡς εἶδος.

sions contraires, et qui sont d'une source justement suspecte, j'incline à penser qu'ils n'ont pas séparé Dieu du monde, pas plus qu'ils n'ont séparé la matière de la forme, le fini de l'infini[1]. Comme le dit énergiquement Alexandre d'Aphrodise, pour eux le causant et le causé ne font qu'une seule et même chose[2].

La cause idéale, la cause avant la cause n'est que logiquement antérieure à la réalité sensible[3]: cette réalité sensible, ce πρῶτον ἓν μέγεθος ἔχον, enveloppe dans son être deux éléments, et son être consiste précisément dans le rapport et l'unité qui les renferme tous deux. On pourra facilement déduire de là le dualisme platonicien, l'opposition de la substance et de l'Idée, de la matière et de l'esprit, mais le point de vue des pythagoriciens ne s'est pas élevé jusque là; l'être reste pour eux surtout unité. L'opposition de la forme et de la matière, est pressentie, indiquée; mais elle n'a pas, dans leur système, de caractère métaphysique.

C'est ce dont nous nous convaincrons mieux encore quand nous aurons examiné la question des principes du nombre. L'opposition des principes se dissimule à

1. Asclep., *Scholl. Arist.*, p. 559 a. Ils posent les nombres comme causes à la fois matérielles, formelles et efficientes des choses, καὶ ὑλικὰς, καὶ ποιητικὰς, καὶ εἰδητικάς. Arist., *Met.*, I, 5 : Ἀρχὴν καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθητε καὶ ἕξεις.

2. *Scholl. Arist.*, p. 560 a, 39 : Τὸ αὐτὸ αὐτοῖς γίγνεται τὸ αἴτιόν τε καὶ αἰτιατόν.

3. Il n'y aura donc pas de Dieu dans ce système si religieux : c'est l'objection de Boeckh, aux interprétations différentes de la sienne sur ce point. *Philolaüs*, p. 148. Il ne faut pas demander aux anciens pythagoriciens une notion de Dieu semblable à celles que le platonisme et le christianisme nous en ont donnée. Le Dieu des stoïciens, mêlé au monde et confondu avec lui, qui inspire la magnifique morale de M.-Aurèle, leur suffisait parfaitement.

leurs yeux dans le rapport qui les concilie dans l'unité de l'être.

§ 2. LES ÉLÉMENTS DU NOMBRE.

Aristote nous a appris que le nombre est, à tous les points de vue, une cause, et la cause de tout. Il ajoute, d'une part, que le nombre vient de l'Un ; de l'autre, que les éléments du nombre sont le pair et l'impair dont l'Un se compose[1]; car l'Un est à la fois pair et impair.

Le nombre, venant de l'Un, a donc nécessairement les éléments qui entrent dans l'Un lui-même, c'est-à-dire le pair qui est l'infini, et l'impair qui est le fini[2].

Tout ce qui est, est nombre; tout ce qui est, est un: nous en sommes certains, parce que c'est à cette seule condition que la connaissance peut exister, et elle existe. C'est donc par le fait de la connaissance que nous ne pouvons pas nier[3], que nous arrivons à ce principe. C'est encore le même fait psychologique, s'ajoutant à l'observation et à l'expérience[4], qui nous prouve que l'Un, le nombre, l'être, est un composé de deux principes; car il est nécessaire que les choses soient ou toutes finies, ou toutes infinies, ou le rapport, l'unité, la synthèse de ces deux éléments.

1. *Met.*, I, 5 : Τὸν ἀριθμὸν ἀρχὴν.... Τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα, τὸ ἄρτιον καὶ τὸ πέριττον.... Τὸ δὲ ἓν ἐξ ἀμφωτέρων.... Τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός.

2. Il n'y a qu'un nombre, et c'est le nombre mathématique (Arist., *Met.*, XIII, 6 et 8 ; I, 8.) Or, le nombre mathématique est pair ou impair, et l'unité est à la fois l'un et l'autre. De plus, le pair pouvant se diviser à l'infini par deux est infini; l'impair, résistant au premier effet de cette division, a une essence finie. Simplic., *ad Phys.*, f. 105 a.

3. *Phil.*, Fr. 1 : Ἀναγκαίου δὲ ὄντος ἐπιστήμης φύσιν ἐνορᾶσθαι. Fr. 18, p. 140.

4. Fr. 1 B, p. 47 : Δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν ἔργοις.

Elles ne sont pas toutes finies[1] : elles ne sont pas toutes infinies; car l'infini, par sa nature même, ne peut être connu; donc elles sont le mixte de l'un et de l'autre τὸ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων[2].... συναρμόχθη[3], absolument comme le nombre avec lequel elles se confondent, et non pas seulement à son image, comme le dit Nicomaque[4].

Tout nombre et tout être est donc composé, continue Nicomaque, du pair et de l'impair, de la monade et de la dyade, éléments qui expriment l'égalité et l'inégalité, l'identité et la différence, le déterminant et l'infini, le limité et l'illimité[5].

C'est-à-dire tout nombre, tout être est une harmonie des contraires: en sorte que, rationnellement, les contraires sont les principes des choses. Mais ce qui distingue profondément la théorie des pythagoriciens de toutes celles qui admettaient également pour principes les contraires, c'est que pour eux ces contraires n'ont pas d'existence à part, indépendante, isolée; ils n'existent que dans le rapport qui les unit, c'est-à-dire dans le nombre: et voilà comment on peut dire qu'il est substance, forme et cause de tout être[6]. Le nombre seul

1. Fr. 1. La preuve manque.
2. *Met.*, I, 5.
3. *Phil.*, Fr. 1. Diog. L., VIII, 85. Toutes choses sont produites par la nécessité et l'harmonie : Ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίῃ γίνεσθαι; c'est-à-dire ont l'harmonie pour principe, pour cause nécessaire.
4. *Arithm.*, II, p. 59 : Κατ' εἰκόνα τοῦ ἀριθμοῦ.
5. *Arithm.*, II, B., p. 51 : Καὶ γὰρ οὗτος σύμπας ἐκ μονάδος καὶ δυάδος σύγκειται, ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, ἃ δὴ ἰσότητός τε καὶ ἀνισότητος ἐμφαντικά, ταυτότητός τε καὶ ἑτερότητος, περαίνοντός τε καὶ ἀπείρου, ὡρισμένου τε καὶ ἀορίστου. Conf. Boeth., *Arithm.*, 32. Boeckh, p. 51. Les fragments d'Archytas contiennent la même doctrine.
6. *Met.*, I, 5.

hypostatise le fini et l'infini[1], c'est-à-dire réalise la raison dans un corps et individualise l'être[2]. Maintenant que faut-il entendre par ces éléments contraires?

« Pythagore, qui le premier a donné à la science le nom de philosophie, pose comme principes, dit Stobée[3], les nombres et les rapports réguliers qu'on y découvre, et qu'il appelle souvent harmonies; puis les éléments de ces nombres composés de deux principes. Ces principes sont la monade et la dyade indéfinie. De ces principes l'un se ramène à la cause efficiente et éternelle; c'est-à-dire à l'esprit ou Dieu; l'autre à la cause passive et matérielle. »

Ce ne peut être là qu'un développement postérieur et une interprétation un peu abusive de la doctrine; non pas quant à ce qui concerne l'opposition des deux contraires; mais quant au dualisme qu'on veut trouver dans l'un d'eux.

Théon de Smyrne nous dit positivement que le terme de dyade indéfinie, pour correspondre à l'infini des pythagoriciens, était une invention de la nouvelle école[4].

1. Πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι. Syrian., *ad Met.*. XIV, 1. Texte latin, dans Boeckh, p. 54. Texte grec : Grupp., *Fragm. d. Archyt.*, p. 115; Brandis, *De perdit. lib. Arist.*, p. 35, 36.

2. B., p. 137-140. On remarquera facilement l'analogie de cette doctrine avec celle du *Philèbe*, 16 c : « Les anciens nos maîtres, plus rapprochés des Dieux que nous, nous ont transmis cette tradition, que les choses auxquelles on donne toujours le nom d'êtres sont composées de l'Un et de la pluralité, et qu'elles renferment immanents et innés en elles la limite et l'infini. » Et plus loin, p. 23 c., faisant évidemment allusion à Pythagore, Platon ajoute : « Oui, nous pouvons le redire, c'est un Dieu qui nous a révélé cette vérité, τὸν θεὸν ἐλέγομεν.... δεῖξαι. «

3. *Ecl.*, I, 10, p. 300.

4. Theon. Smyrn., I, 4, p. 26, cité par Grupp., p. 69 : Οἱ μὲν ὕστεροι φάσι τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα.

Il n'appartient même pas à Platon, qui ne l'emploie jamais dans le sens métaphysique, quoi qu'en disent Aristote et Alexandre d'Aphrodise[1]. Ce sont ses successeurs, Speusippe et Xénocrate, qui divisent le principe de l'infini et en font le principe du mal. L'ἄπειρον a été toujours considéré par les pythagoriciens comme quelque chose d'un, dit Aristote, et c'est en cela, suivant lui, que Platon se distingue d'eux : τὸ δ'ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι[2]; et d'un autre côté la dyade étant un nombre ne pouvait, en tant que nombre, être indéterminée, ni mauvaise. Tout nombre est déterminé.

Il y a plus : la vraie doctrine des nombres supprime l'opposition des contraires, et la rend, dans le monde, dans l'existence réelle, presque impossible. En effet, toutes les choses qui existent sont des nombres : or il n'y a pas place pour un contraire d'un nombre à un autre. Ni deux ni trois ne sont les contraires de un, ni les contraires d'un autre nombre. Entre les nombres, c'est-à-dire, entre les choses, il n'y a qu'une différence possible, une différence de degrés, suivant la place qu'ils occupent dans la série. Le mal n'est donc qu'un moindre degré du bien. L'idée de faire d'un nombre, du nombre deux, ou dyade[3], le principe du mal ne peut pas être

1. *Ad Phys.*, f. 104, 6 : Ἀόριστον δὲ δυάδα ἔλεγεν αὐτὴν τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ μετέχουσαν.

2. *Met.*, I, 6.

3. C'est pourtant l'opinion que, sous l'influence plus tard prédominante du néo-pythagorisme, acceptent la plupart des écrivains. Sext. Emp., *adv. Math.*, X, 261 : Ὁ Πυθ. ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα.... καὶ τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα. Conf. *Id.*, 276. Moderat. Stob., I, 300 : Πυθαγόρας.... ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς.... πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα. Cf. *Id.*, Stob., I, 58; Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 15, 9; Galen., c. VIII, p. 251; Origen., *Philos.*, p. 6; Alexandre Polyh. dans Diog. L., VIII, 24.

d'origine purement pythagoricienne. « Le nombre et l'harmonie excluent l'erreur, le mensonge, le mal [1]. » Toutes les choses sont des nombres, et en tant que nombres elles sont bonnes, et d'autant meilleures qu'elles sont plus élevées, en allant de l'unité qui les engendre à la décade qui les contient et les absorbe dans une unité supérieure [2]. Nous voyons déjà se dessiner cette pensée pythagoricienne que formule avec plus de précision encore Philolaüs [3]. Il y a mouvement du moins au plus, c'est-à-dire développement progressif des choses comme des nombres. Si le parfait n'est pas à l'origine, comme le dit Aristote [4], en attribuant la doctrine à Speusippe et aux pythagoriciens, puisque c'est la décade qui est le nombre parfait, on ne peut pas dire du moins qu'un nombre quelconque, et la dyade en est assurément un, puisse être considéré par de vrais pythagoriciens comme un principe du mal; et je trouve qu'on méconnaît les règles d'un raisonnement sévère, quand de ce que les pythagoriciens ont placé l'Un dans la série ou systoichie des biens [5], on veut conclure que les autres nombres sont des maux: rien n'est plus contraire à leur principe. Tout nombre est un par sa forme, et bien plus, tout nombre réel, concret, hypostatisé, unité de

1. *Philol.*, Fr. 18. Boeckh, p. 145.

2. On peut dire que le nombre, l'unité, est comme le point de coïncidence, où les contraires disparaissent en se réunissant. Le nombre ne subit pas les contraires; on peut dire même qu'il les exclut. Ils s'évanouissent pour ne laisser de réalité qu'au rapport qui les a absorbés et assimilés.

3. B., p. 157.

4. *Met.*, XI, c. VII : Τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι.

5. *Ethic. Nic.*, I, 4.

l'infini et du fini, tout nombre est décadique[1], et par cela même tétradique.

Que faut-il donc entendre par ces éléments du nombre, que Philolaüs appelle la limite et l'infini, et dont la synthèse inséparable, δημιουργίαν ἄρρηκτον, opérée par le nombre, constitue l'être, et se nomme l'Un, τὸ πρῶτον ἓν ἔχον μέγεθος, τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν?

D'abord ces éléments sont contraires : et en développant les oppositions que contiennent les deux premiers termes de cette contradiction, les pythagoriciens étaient arrivés à dresser une table de dix couples conjugués de contraires qu'ils appelaient ou que Aristote appelle des Systoichies ou Coéléments[2]. Ils avaient donc ici, comme dans le système céleste, obtenu ce nombre dix qui leur paraissait la forme de tout être, et de la perfection même. Voici cette table :

1. Fini et infini — πέρας[3], ἄπειρον.
2. Impair et pair.
3. Un et multitude, ἕν, πλῆθος.
4. Droit et gauche.
5. Mâle et femelle.
6. Repos et mouvement.
7. Rectiligne et curviligne.
8. Lumière et ténèbres.
9. Bien et mal.

1. Jean. Philop., *in l. de An. C.*, p. 2. Brand., *De perd. lib. Arist.*, p. 49 : Τὰ εἴδη ἀριθμοί εἰσιν, ἀριθμοὶ δὲ δεκαδικοί· ἕκαστον γὰρ τῶν εἰδῶν δεκάδα ἔλεγον.... Et plus loin, Brand., p. 52 : Ὥσπερ γὰρ καὶ ἀριθμοὶ δεκαδικοὶ πάντα.

2. *Met.*, I, 5 : Τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας.

3. Ce premier terme s'appelle quelquefois πεπερασμένον, quelquefois πέραινον. Ainsi il exprime à la fois la limite et le rapport, puis la chose amenée à cette forme, puis le principe et la cause de ce rapport.

10. Carré et étéromèque[1].

Cette table, premier essai arbitraire et d'un caractère tout exceptionnel des catégories de l'être, se retrouve avec quelques divergences dans les auteurs. Les pythagoriciens, dit Plutarque[2], donnent de nombreux prédicats au bien: l'un, le limité, l'immobile, τὸ μένον, le droit, τὸ εὐθὺ, l'impair, le carré, l'égal, l'à-droite, τὸ δεξιόν, le lumineux, et en y comptant le bien, il conserve ainsi la décade des principes pythagoriciens qu'il change à peine. Simplicius[3] y ajoute le haut et le bas, l'antérieur et le postérieur; Diogène la réduit à trois membres, et Eudore à sept dont les noms sont sensiblement modifiés, comme on peut le voir par la nomenclature suivante:

1. L'ordonné, τὸ τεταγμένον.
2. Le limité, le défini, τὸ ὡρισμένον.
3. Le connaissable, τὸ γνῶστον.
4. Le mâle.
5. L'impair.
6. L'à-droite, τὸ δεξιόν.
7. La lumière[4].

Que cette classification n'appartienne qu'aux nouveaux pythagoriciens, et point aux anciens, c'est une chose qui me paraît plus contestable qu'à Zeller: et je la conteste formellement. Aristote d'abord, en nous la reproduisant au milieu de son exposition de la doctrine des anciens

1. Quadrilatère irrégulier, ou, d'après S. Thomas, rectangle comme opposé au carré.

2. *De Is. et Os.*, c. XLVIII, κατηγοροῦσι.

3. *Scholl. Arist.*, 492 a, 24.

4. Eudor., dans Simpl., *in Phys.*, f. 39 a, m. Porphyre, *V. P.*, 38, les réduit à six: il supprime l'impair.

philosophes et des anciens pythagoriciens, ne nous laisse rien soupçonner de tel; en outre dans plusieurs autres endroits de ses ouvrages, il la confirme partiellement[1]. Enfin, après avoir fait connaître les dix couples des contraires pythagoriciens, Aristote ajoute: « Alcméon de Crotone paraît les avoir admis tels que nous venons de les exposer, ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὑπολαβεῖν[2]. » Si Alcméon admettait cette table, elle remonte assurément, au moins quant à sa date, au plus vieux pythagorisme; puisqu'Alcméon est contemporain de Pythagore, et cette origine ne serait pas moins ancienne, si, au lieu de l'avoir reçue des pythagoriciens, Alcméon était lui-même, si non l'auteur de la table déterminée, du moins l'inventeur du principe qui y a conduit.

Si l'on regarde avec soin cette table, pour se rendre compte de la nature des deux éléments principaux dont elle n'est que le développement artificiel et arbitraire, on verra que la limite, qui est à la fois la chose limitée, τὸ πεπερασμένον, et la cause limitante, renferme en soi l'Un: ce qui est assez extraordinaire. Car il résulte de là que l'un, τὸ πρῶτον ἕν, est l'harmonie de l'Un et de la multitude, qu'il est à la fois le rapport, l'un des termes du rapport, et la cause de ce même rapport. Eudore en a voulu conclure qu'il y a deux sortes d'unités: « car, dit-il, si l'unité est obligée de s'unir à la multitude pour produire l'être, l'unité n'est plus principe universel, ni principe unique: et il faut dire qu'il y a deux principes:

1. *Ethic. Nic.*, II, 5. Le mal appartient à l'infini, disent les pythagoriciens, et le bien au fini. *Ethic. Nic.*, I, 4. Les pythagoriciens mettent l'Un dans la série des Biens.

2. *Met.*, I, 5.

1. L'Un comme principe. 2. L'Un et la dyade, réunis en une seule chose, et il est clair qu'autre chose est l'Un si on le considère comme principe de tout, autre chose si on le prend pour contraire de la dyade avec laquelle il forme ce qu'on appelle monade[1]. L'Un absolu n'a pas de contraire.

Eudore en conclut que l'Un, principe universel, est le Dieu suprême, τοῦτο δὲ εἶναι τὸν ὑπεράνω θεόν, distinct de choses, ἕτερον, c'est la Cause avant la cause[2]; la cause efficiente et formelle, la vraie nature de l'Un, l'esprit[3]. C'est ce Dieu placé au-dessus et en dehors de ces éléments qui les rapprocherait l'un de l'autre, les amènerait à l'unité, et créerait ainsi le monde ordonné.

Il y aurait ainsi quatre principes :

1. Eudor. dans Simplic., *in Phys.*, f. 39 a, m. : Ἄλλο μέν ἐστιν ἕν, ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν.

2. Αἰτία πρὸ αἰτίας. Mot magnifique d'ailleurs, attribué à Archénète, personnage inconnu, que Boeckh remplace par Archytas. *Philol.*, p. 53. Brand., *De perd. lib. Arist.*, p. 36.

3. Moderat., I, 3, 14. Stob., I, 10, 12300 : Ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς, ὁ θεός, ἡ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικὸν καὶ ὑλικόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος. *Id.*, I, 7, 14. Stob., I, 58. Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 15, 6 : Τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ ἀγαθὸν ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς. Conf. Stob., I, 210. Eudor. dans Origen., *Phil.*, p. 6 : « Le nombre, principe premier, infini, insaisissable, c'est l'Un ; le principe des nombres, quant à la substance, καθ' ὑπόστασιν, est la première monade, c'est-à-dire la monade mâle, qui engendre à la façon du père tous les autres nombres. En second lieu, vient la dyade, nombre femelle. » Déjà cette distinction entre l'Un et la monade était attribuée à Archytas parmi les anciens pythagoriciens, et à Dératus (*sic*) et à Nicomaque parmi les nouveaux. (Syrian., *in Met.*, XIII, 8; Brand., *De perd. libr. Arist.*, p. 36). Ὅλως δὲ διαφορᾶς οὔσης παρ' αὐτοῖς ἕνος καὶ μονάδος. Procl., *in Tim.*, 54 d : « Le premier, suivant les pythagoriciens, est l'Un, τὸ ἕν, qui domine toutes les oppositions; le second, la monade intelligible ou le limitant; puis la dyade indéfinie. » Damasc., *de Princip.*, c. XLIII-XLVI, p. 115 : « L'Un, τὸ ἕν, pré-

1. L'Un principe ou Dieu, sans contraire, cause efficiente.

2. La limite, l'Un élément des choses, ayant pour contraire,

3. La dyade, l'illimité, la matière.

4. Les choses visibles, résultant du mélange opéré par Dieu.

On peut dire qu'il y aurait trois unités.

1. L'Unité absolue ou Dieu, forme séparée des choses.

2. L'Unité élément, considérée comme forme inséparable des choses.

3. L'Unité de l'être réel.

Sans doute en approfondissant les notions enveloppées par les pythagoriciens dans leurs principes, on peut en développer et en dégager ces distinctions, et Proclus

cède la monade. » C'est le contraire dans Modératus. Stob., I, 1, p. 20 : « Quelques-uns considéraient la monade comme le principe des nombres, et l'Un, τὸ ἕν, comme le principe des nombrés. Cet Un est un corps partagé à l'infini. En sorte que les choses nombrées diffèrent des nombres, comme les corps des choses incorporelles. Il faut savoir que ce sont les modernes (peut-être Platon?) qui ont introduit comme principes la monade et la dyade, tandis que les vrais pythagoriciens ont considéré comme telles toutes les positions successives de limites, par lesquelles on conçoit les nombres pairs et impairs. » Photius, *Cod.*, 249 : « La monade appartenait au monde des intelligibles; l'Un existe dans les nombres. » Anon., *Vit. Pyth.*, p. 44, éd. Holst. : « Il n'est pas possible d'accepter le renseignement de Syrianus (*ad Met.*, XIII, 6; Arist. et Theoph., *Met.*, ed. Br., 312). « Pythagore s'est exprimé sur les nombres de deux manières différentes : lorsqu'il dit que le nombre est le développement et l'acte des raisons séminales contenues dans la monade, il pose un nombre qui est sorti de son propre principe, en se causant lui-même par une génération sans mouvement, qui reste identique en lui-même, tout en se divisant et se déterminant dans les espèces diverses. Mais lorsqu'il nous parle du principe antérieur à tout, ayant sa substance (ὑποστάν) dans l'esprit divin, par qui et de qui tout a reçu son ordre, sa place immuable, il pose un nombre paradigme, créateur et père des dieux, des démons et des hommes. »

n'y manquera pas ; il posera avec toute la précision et la netteté que le sujet permet :

1. L'unité du multiple ou du sujet participant.
2. L'unité de la forme participée et participable.
3. L'unité absolue de l'imparticipable.

Mais Aristote ne nous permet pas d'attribuer aux pythagoriciens un idéalisme si profond, un monothéisme si pur, un dualisme si tranché. Celui des fragments de Philolaüs, qui semble contenir le plus expressément la notion d'un Dieu unique, est légitimement suspect, et il serait facile d'appliquer au monde les termes mêmes qui paraissent exprimer l'idée d'un être d'une nature supérieure et étrangère aux choses, et si non au monde tout entier, du moins à ce feu central, à cet Un premier dont on peut bien dire avec Philon[1] citant Philolaüs : « Celui qui gouverne et commande tout, est un Dieu un, éternel, stable, immobile, semblable à lui-même, différent des autres choses. » Sans aucun doute il est « supérieur à la matière[2], » comme le dit Athénagoras en interprétant un mot de Philolaüs, cité par Platon ; il lui est même antérieur, si l'on veut, pourvu qu'on entende par là logiquement, rationnellement antérieur ; antérieur par la dignité de l'essence, mais non dans l'ordre de la réalité et du temps.

C'est avec ce feu central, cette monade première, vivante, concrète, harmonie elle-même des contraires, πρῶτον ἁρμοσθέν, dont la puissance est excellente et souveraine, que le monde, son ouvrage a quelque affinité ; c'est grâce à elle, qui le gouverne, qu'il est un

1. *De mund. opif.*, p. 24 B, p. 151.
2. Athen., *Leg. p. Christ.*, p. 25. B., p. 151 : Ἀνωτέρω τῆς ὕλης.

comme elle, et comme elle aussi éternel. On peut considérer cet Un comme une âme du monde, mais à la condition que cette âme formera avec le corps du monde ce rapport inséparable, cette unité indissoluble, cette harmonie nécessaire de tout ce qui est[1]. Aristote nous le dit en termes dont nous ne pouvons méconnaître la force : « Ni l'Un ni l'Infini n'ont d'existence séparée des êtres dont ils sont les attributs; le fini, comme l'infini, n'existe que dans le rapport qui les lie, et qui concilie dans l'harmonie les oppositions, dans l'Unité réelle le dualisme apparent et logique des principes[2]. »

On trouve dans Aristote l'exposition d'une doctrine dont il ne nous nomme pas les auteurs qu'il nous laisse deviner. Après avoir rappelé l'opinion qui fait naître toutes choses de contraires, opinion pythagoricienne, on le sait, il ajoute : « Les uns considèrent la matière comme un des contraires : ceux-ci opposent à l'Un qui constitue l'égalité, l'inégalité qui est l'essence de la pluralité, ceux-là opposent directement à l'Un la pluralité.... d'autres, enfin, opposent à l'Un τὸ ἕτερον, et τὸ ἄλλο. [3] » Sur ce passage. Alexandre nous dit : « Pythagore lui-

1. Δημιουργίαν ἄρρηκτον. Clem. Alex., *Protrept.*, p. 47 : Ὁ μὲν θεὸς εἷς· οὗτος δὲ οὐχ ὥς τινες ὑπονοοῦσιν ἐκτὸς τῆς διακοσμήσεως, ἀλλ' ἐν αὐτᾷ ὅλος. Dieu est tout entier dans les choses, et n'a aucune personnalité libre et indépendante. Galen., *De hist. philos.*, c. VIII, p 251 : Πυθαγόρας δὲ τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ᾠήθη, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς. C'est encore le sentiment de J. Bruno : « Deus in rebus. Ogni cosa hà la divinità latente in se. » Mais Bruno, tout en identifiant l'Un avec le Tout, le met cependant au-dessus du Tout.

2. Nicom., II, p. 59. *Fragm. de Phil.*, Boeckh. p. 51 : Ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἐστὶ γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.

3. *Met.*, XIV, 1.

même soutenait la génération des nombres par la pluralité, ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐκ τοῦ πλήθους, tandis que d'autres pythagoriciens opposaient à l'un τὸ ἕτερον et τὸ ἄλλο confondus en une seule essence, ὡς μίαν φύσιν[1]. » La différence entre ces deux manières de concevoir le principe comme principe de la multiplicité, ou comme principe de la différence, de l'infini, n'est pas ici ce qui nous intéresse : je m'attache seulement à cette opinion de Pythagore qui fait naître les nombres de l'élément multiple : le nombre n'est donc pas un pur idéal. En tant qu'il se réalise et s'individualise, qu'il entre dans le devenir, l'Un naît de la pluralité, en ce sens qu'il est la synthèse de l'infini qui la représente, et du fini, de la limite, qui a la même nature et la même essence que l'Un[2].

Je répète donc que si l'on ne veut pas introduire dans l'histoire des idées et des opinions philosophiques l'arbitraire des interprétations qui les éclaircissent, les complètent, les corrigent, qui y font entrer les conséquences qu'on peut tirer logiquement des principes, mais que n'ont point formulées ni conçues leurs auteurs, on sera obligé de reconnaître que les pythagoriciens n'ont pas distingué plusieurs unités de nature et d'essence différentes. La limite, le nombre, l'Un, n'a d'existence que dans les choses, et là il joue à la fois des fonctions fort différentes assurément, mais qu'ils n'ont pas conçues comme contradictoires ; car l'Un est, comme

1. *Scholl. Arist. minor.*, p. 326, 2 et 18.

2. Syrian., *ad Met.*, XIII, p. 102. Hartenst., *Fragm. Arch.*, p. 12 : Διὰ μὲν τοῦ πέρατος τὴν τῷ ἑνὶ συγγενεστέραν ἐνδεικνύμενος πᾶσαν συστοιχίαν, « per finem quidem uni cognatiorem ostendens omnem coordinationem. »

je l'ai dit, dans le rapport qui constitue l'être réel, à la fois la forme, un des termes, la cause et le résultat du rapport; ou, comme dit Aristote, le nombre est la matière, l'essence, la forme et toutes les propriétés de l'être.

Le dualisme est d'ordre purement abstrait et mental, κατ' ἐπινοίαν; l'Unité est d'ordre réel; et c'est ainsi qu'il faut comprendre ce qu'Aristote nous dit dans son *Éthique* : « Les pythagoriciens ont mis le mal dans la série de l'infini, le bien dans la série de la limite[1]. » Oui, dans l'ordre idéal, mental, l'Un est opposé à la multitude, comme le bien au mal, le fini à l'infini, mais dans l'ordre de la réalité cette opposition disparaît pour faire place à l'harmonie qui lie dans une unité indissoluble, par les liens de fer de la nécessité[2], le fini et l'infini, l'Un et la pluralité, la limite et l'illimité, le bien et le mal. Et comme le nombre est l'élément supérieur et idéalement antérieur dans ce mélange[3], comme il donne aux choses leur forme et leur essence, et que le bien est une qualité qui lui est propre[4], toute chose est plutôt bonne que mauvaise, en tant qu'elle est un nombre; et comme toute chose est un nombre, l'être est bon. Nous sommes

1. *Ethic. Nic.*, I, 4; et II, 5. Sous cette réserve, on peut accepter l'authenticité des passages suivants : Syrian., *ad Met.*, XIV, 1. *Scholl. minor.*, p. 325. « Brontinus le pythagoricien dit que l'Un l'emporte par la dignité et la puissance de l'essence et de l'esprit. »

2. Δημιουργίαν ἄρρηκτον.... ἀνάγκῃ.

3. Πρῶτος, *Met.*, I, 5.

4. Aristote (*Ethic. Nic.*, II, 5, et surtout I, 4) dit peut-être avec un peu de négligence que les pythagoriciens ont placé l'Un, τὸ ἕν, dans la série des biens. Le Bien n'est pas principe de série chez les pythagoriciens, qui auraient plutôt et ont même placé, au contraire, le Bien dans la systoichie de l'Un (*Met.*, I, 5). Gruppe déclare hardiment que le passage de l'*Éthique à Nicomaque*, I, 4, est interpolé.

loin encore du principe platonicien, qui fait du Bien la cause de l'être, et par conséquent l'élève au-dessus de l'être même. Mais toutefois comme c'est par son unité que l'être est, et par son unité qu'il est bon, on aperçoit le germe des grandes doctrines de Platon, et le lien de ces notions fécondes de l'Un, du Bien, de l'Être[1].

L'élément inférieur est l'ἄπειρον, l'infini, identique ou analogue au pair, à la pluralité, au sexe féminin, au mouvement, aux figures curvilignes et éléromèques, aux ténèbres et au mal. Nous avons dit plus haut que le terme de dyade indéfinie n'appartient pas à la langue des anciens pythagoriciens; mais il est certain que dans la sphère tout idéale de l'opposition, l'infini représente la matière en face de la forme représentée par le nombre[2]. Tous les écrivains le reconnaissent d'un commun accord[3]: c'est le principe de tout ce qui est désordonné, informe, πᾶσα ἀμορφία, de tout ce qui n'a pas la mesure, soit par excès, soit par défaut[4]. Les pythagoriciens

1. L'identité de l'Être et du Bien est attribuée à Brontinus le pythagoricien par Syrianus et Alexandre d'Aphodise; Syrian., *in Met.*, XIV, 1. *Scholl. minor.*, p. 339. « Platon et Brontinus le pythagoricien disent que le Bien est l'Un, et a son essence dans l'Unité, ἐν τῷ ἓν εἶναι. » Et un peu plus haut: « l'Un et le Bien sont au-dessus de l'essence (ὑπερούσιον) pour Platon et Brontinus le pythagoricien, et pour ainsi dire pour tous ceux qui sont sortis de l'École des pythagoriciens. » Mais ce fragment, joint aux arguments de fait qu'on trouvera plus haut, montre que la doctrine en est postérieure au platonisme.

2. Sext. Emp., adv. *Math.*, X, 261 : Τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα.... Porphyr., 38. Δυάδα.... περιφερὲς καὶ περιφερόμενον. Moderat., 1, 3, 14. Stob., I, 300 : Τὸ παθητικὸν καὶ ὑλικόν. *Id.*, I, 7, 14 : Τὴν δ' ἀόριστον δυάδα.... περὶ ἣν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος.

3. Theophr., *Met.*, 9, qui attribue cette doctrine à Platon et aux pythagoriciens.

4. *Theolog. Arithm. Ast.*, p. 11 : Ἔλλειψις δὲ καὶ πλεονασμός.... Διὰ τὸ μορφῆς καὶ εἴδους καὶ ὁρισμοῦ τινος ἐστερῆσθαι.

ne se sont pas probablement servis des termes qu'emploient, en reproduisant leur opinion, les écrivains qui ont traversé d'autres écoles, et qui en parlent la langue plus subtile et plus précise : ils se seraient probablement bornés à constater qu'au sein de l'être individuel, comme de l'être universel, ou le monde, qui sont, l'un et l'autre, un nombre, l'expérience et l'observation reconnaissent qu'il y a quelque chose qui se révolte contre cette loi du nombre, et qui ne s'est pas laissé complétement enfermer dans la limite et ramener à l'Unité. C'est ce qu'ils appelaient l'illimité, l'infini.

Nous nous trouvons encore ici en présence de certaines divergences dans les renseignements d'Aristote au sujet de la vraie manière d'être de cet infini. « Tous les philosophes, dit-il, ont fait de l'infini un principe des êtres ; les uns, comme les pythagoriciens et Platon, considèrent l'infini comme ayant l'existence par soi, et non pas comme l'attribut adhérent, comme la qualité accidentelle d'une autre chose, καθ'αὑτὸ οὐχ ὡς συμϐεϐηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ'ὡς οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον : ils considèrent l'infini même comme substance. La seule différence, c'est que les pythagoriciens posent l'infini dans les êtres sensibles mêmes ; car ils ne considèrent pas le nombre comme séparable, et ils supposent que l'infini est ce qui est en dehors du ciel[1]. »

Ce passage est en apparence opposé à celui de la *Métaphysique*, où il est dit, au contraire, que « ni l'infini ni l'Un ne sont des êtres séparés (l'un de l'autre et des choses), comme le sont le feu, la terre, et tout ce qui a une existence distincte, tandis que l'infini et l'Un sont la

1. *Phys.*, III, 4.

substance même des choses[1]. » Mais en y regardant d'un peu plus près, cette apparente contradiction disparaît. Non, certes, l'infini n'est pas un accident de l'être; car il en est l'essence οὐσίαν. Mais comment en est-il l'essence, la substance, puisque c'est le nombre qui l'est déjà? Il en est précisément l'essence au même titre que le nombre; car il ne peut être dans les choses, ἐνυπάρχειν, qu'à la condition d'avoir perdu sa nature, et pris celle du nombre, et de s'être fondu avec lui dans une unité inséparable. Il y a plus : l'infini est, considéré logiquement, abstraitement, en soi, αὐτὸ τὸ ἄπειρον, l'infini est la source du nombre, puisqu'il en est un élément nécessaire : ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐκ τοῦ πλήθους[2].

Le point obscur et difficile de cette exposition est ailleurs : L'infini assimilé, comme nous allons le voir, et éternellement assimilé par le nombre est la substance et l'essence du nombre. Ceci est clair; mais ce qui l'est peu, c'est de placer cet infini en dehors du ciel. Car il est bien difficile de comprendre qu'en le plaçant en dehors du ciel, c'est-à dire du monde, ils ne l'en séparent pas, et ne lui donnent pas alors une existence substantielle indépendante du nombre et de l'Un, qui est cependant l'essence de tout être. Mais cette confusion est dans la question même de la matière, à laquelle il est tout aussi difficile de refuser que d'attribuer l'être. Aussi, sans croire que les pythagoriciens ont voulu, en mettant l'infini en dehors du ciel, le mettre précisément en dehors de l'être, ils ont essayé de s'en

1. *Met.*, I, 5 : Τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ, ἢ γῆν, ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον, καὶ αὐτὸ τὸ ἕν, οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται.

2. *Scholl. minor.*, Alex., p. 326, 2.

faire un peu matériellement une représentation qui, sans réduire l'infini soit au véritable non être, soit à la pure possibilité d'être, notion à laquelle, certes, ils ne se sont pas élevés, diminuât la réalité de cet élément obscur et insaisissable, qui échappe aux sens comme à la raison, et qu'on ne saisit, dira Platon, que comme un fantôme dans les visions d'un rêve. Les pythagoriciens ont cru caractériser cet insaisissable élément en l'appelant le vide, τὸ κενόν. Rappelons-nous bien les propositions pythagoriciennes :

Le nombre est l'être même : ce qui est en dehors du nombre est en dehors de l'être. L'infini est en dehors du nombre : il en est le contraire logique ; il est donc en dehors de l'être, et nous allons voir cependant que ce non être a quelque être, et même a des fonctions essentielles dans le développement, le mouvement et la vie des êtres et du monde. Chassé par la raison de l'Univers, il y rentre sans cesse, et sans cesse le nourrit. Mais n'anticipons pas sur l'ordre de notre exposition, si toutefois nous sommes parvenus à y mettre quelque ordre.

« L'infini, dit Aristote, est le pair ; car c'est le pair qui, entouré et déterminé par l'impair, donne aux êtres l'élément de l'infini. Voici comment les pythagoriciens prouvent cette proposition : Dans les nombres, si l'on entoure l'unité de gnomons, ou que, sans traduire cette opération par une figure géométrique, on se borne à faire séparément le calcul, on verra que tantôt on obtient des figures toujours différentes, tantôt une seule et même espèce de figure[1]. »

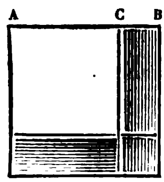
Nous avons déjà vu en passant figurer le gnomon

1. *Phys.*, III, 4.

dans Philolaüs : ce dernier affirme que la connaissance n'est possible que s'il y a, entre l'essence de l'âme et l'essence de la chose à connaître, un rapport, une proportion, une correspondance de la nature de celle que manifeste le gnomon, κατὰ γνώμονος φύσιν[1].

Il veut dire, je crois, que le sujet doit envelopper et pour ainsi dire embrasser en partie l'objet, comme le gnomon embrasse et enveloppe en partie le carré dont il est complémentaire, et conserver avec son objet le rapport que les gnomons soutiennent avec leur carré.

Nous sommes obligé, pour pouvoir être compris, d'entrer ici dans quelques détails. Le gnomon des anciens était une figure en forme d'équerre, de même hauteur à l'intérieur qu'un carré, et qui, ajoutée à ce carré, faisait un second carré plus grand que le premier de la surface de cette équerre, composée de deux rectangles égaux et d'un petit carré :



Si $AB = a \quad AC = b \quad CB = c$,

on a $a^2 = b^2 + 2\,bc + c^2$,

où $2bc + c^2 =$ la surface du gnomon.

Aristote parle encore de ce gnomon dans ses *Catégories*[2], où il dit : « Quand on ajoute un gnomon autour d'un carré, ce carré est augmenté dans sa dimension,

1. *Phil.*, Fr. 18, p. 151. Boeckh.
2. Ch. XIV, segm. 5, ou c. XI, 4.

mais l'espèce de la figure n'est pas changée, c'est-à-dire qu'elle reste un carré. »

De plus, le gnomon exprimant la différence de deux carrés peut être, en certains cas du moins, équivalent à un carré parfait; ainsi, dans la proposition du carré de l'hypoténuse $a^2 = b^2 + c^2$, le gnomon $a^2 - b^2 = c^2$.

Si $BA' = BA = c$, $CB = a$ $CA = b$.

le carré de $c +$ le gnomon $CDE = b^2$.

Ainsi, le gnomon est non pas égal en dimension, mais analogue en son espèce, du moins par équivalence, au carré dont il est complémentaire.

Enfin, en arithmétique, le gnomon avait la propriété de donner la formule des nombres impairs, $2n+1$, c'est-à-dire que le carré de tout nombre impair est égal au carré du nombre pair qui le précède immédiatement dans la série naturelle des nombres, plus deux fois ce nombre pair plus 1. Car si $a = n + 1$, $b = n$, $c = 1$,

on a $(n + 1)^2 = n^2 + 2n + 1$, expression dans laquelle le $2n+1$ représente le gnomon.

Or on voit ici se produire le fait que remarque Aristote dans ses *Catégories* : les nombres impairs ajoutés aux nombres carrés reproduisent toujours des nombres carrés : l'expression de gnomon peut donc être considérée comme équivalente de celle des nombres impairs.

Si, en effet, on ajoute à l'Unité, mère des nombres, successivement chacun des nombres impairs de la série naturelle, on obtient un nombre non pas pair, mais carré,

Soit 3 — 5 — 7 — 9.

$1 + 3 = 4 = 2^2$

$1 + 3 + 5 = 9 = 3^2$

$1 + 3 + 5 + 7 = 16 = 4^2$

$1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25 = 5^2$

Et si l'on opère géométriquement la construction, on verra que si au carré $AC = 1^2$ on ajoute les gnomons, on a la figure en équerre représentée d'abord par $2bc + c^2$ puis par $2bd + d^2$; on aura de la sorte toujours des figures de dimension plus grande, mais toujours de même espèce, tandis qu'au contraire si à l'Unité on ajoute successivement chacun des nombres pairs, et tous ensemble, on arrive à produire des nombres et des figures étéromèques, tous différents entre eux. Qu'est-ce que ces nombres étéromèques? Nous en trouvons une explication assez obscure dans Iamblique[1].

Il y a, dit-il, une distinction à faire entre la formation des nombres carrés et celle des étéromèques, ou nombres plans oblongs[2].

Pour les premiers, on part de l'unité, et l'on y revient, en sorte que les nombres placés en forme d'un double stade, vont en croissant jusqu'à la racine du carré; cette racine forme comme la borne du stade autour de laquelle tournent les nombres pour revenir en diminuant jusqu'à l'unité d'où ils sont partis; ainsi :

$$\begin{matrix} 1 & 2 & 3 & 4 & \\ & & & & 5 = \sqrt{25}\ ^{3} \\ 1 & 2 & 3 & 4 & \end{matrix}$$

Dans la formation des étéromèques il en va tout autre-

1. V. M. Boeckh, *Philol.*, p. 149.
2. Il s'agit, dit M. Renouvier, t. I, p. 185, d'un rectangle tel, que l'un des côtés surpasse son adjacent d'une seule unité de longueur, ou, arithmétiquement parlant, d'un nombre produit de deux facteurs différents d'une unité.
3. Et 25 est la somme de ces neuf nombres.

ment : si on veut ajouter, comme on le fait dans le gnomon, à un nombre la somme des nombres pairs, on verra que pour obtenir des étéromèques on est obligé de ne pas s'en tenir à l'unité, mais de prendre le nombre deux, et si l'on veut faire le même diaule que précédemment, on peut bien partir de l'unité, mais on sera au retour obligé de s'arrêter à deux.

En effet la somme des nombres

1 2 3 4
5
2 3 4

donne 24, nombre plan rectangle, dont un côté est 4 et l'autre 6.

Par étéromèques j'entendrais donc non pas des polygones, dont le nombre de côtés s'augmente sans cesse, mais des rectangles dont les dimensions des côtés changent sans cesse, et où l'espèce de la figure peut paraître, à chaque changement dans le rapport des côtés, constamment modifiée[1].

Mais quelle signification philosophique peuvent avoir ces observations curieuses sur les propriétés des nombres? Il faut se rappeler qu'il y a eu dans l'esprit des pythagoriciens une confusion funeste du nombre mathématique et du nombre concret et réel. La génération des nombres devait donc leur apparaître comme la génération des choses, et les propriétés des figures et des nombres devaient manifester les propriétés des objets réels.

Ils s'efforçaient ainsi, pour rendre compte de l'élé-

1. C'est ce que dit Aristote, *Phys.*, III, 4 : Ἄλλο μὲν ἀεὶ γίνεσθαι τὸ εἶδος; et peut-être ce que veut dire Simplicius, *Scholl. Arist.*, p. 362 a. l. 25 : Ὁ δὲ ἄρτιος προστιθέμενος ἀεὶ τῷ τετραγώνῳ ἐναλλάσσει τὸ εἶδος, ἑτερομήκη ποιῶν, ἄλλοτε κατ' ἄλλην πλεύραν παρηυξημένον.

ment multiple et changeant des choses, que l'expérience atteste, de montrer cette même mobilité incessante des figures et des nombres ; ils opposaient à la constance du rapport invariable des côtés du carré, quelle qu'en soit la grandeur, l'infinité des nombres étéromèques, tous différents entre eux, et ils s'efforçaient de montrer que le principe de la variabilité est dans le nombre pair « qui donne aux choses, comme aux nombres, le caractère de l'infinité qui est en lui, τοῦτο γὰρ τὸ ἄρτιον παρέχει τοῖς οὖσιν τὴν ἀπειρίαν [1]. »

Le nombre deux, la dyade seule, peut produire cette incessante mobilité des figures [2], et voilà pourquoi la dyade fut plus tard assimilée au pair et résuma en elle les caractères de la multiplicité changeante et informe, toujours en mouvement, en génération, en devenir, tandis que l'impair n'est pas produit. « C'est évidemment le pair [3]. » Il est évident que l'erreur du système fait éclater ici bien des contradictions dont triomphera facilement l'implacable bon sens d'Aristote. Comment peut-on dire que l'impair ne se produit pas, puisqu'il est un nombre, et que tout nombre vient de l'unité ? Comment, d'un autre côté, peut-on dire que le pair est l'infini en soi et qu'il communique ce caractère aux choses où il pénètre ; car le pair est un nombre, et l'infini n'a pas de nombre ? On peut dire que les pythagoriciens ont assimilé ici l'impair avec l'unité ; et s'ils appellent le pair infini, c'est qu'il se divise en parties égales, et que l'infini se divise par

1. Arist., *Phys.*, III, 4.
2. Iambl. Boeckh, p. 149 : Ἡ δυὰς μόνη φανήσεται ἀναδεχομένη.
3. Arist., *Met.*, XIV, 4 : Τοῦ μὲν περιττοῦ γένεσιν, οὔ φασιν, ὡς δῆλον ὅτι τοῦ ἀρτίου οὔσης γενέσεως.

deux en parties égales[1]. Si l'on objecte que l'infini divisé par deux n'est plus infini, on l'accordera; car les pythagoriciens admettent bien que l'infini en soi, c'est-à-dire en dehors du monde et de l'être[2], n'a pas de nombre; mais ils proclament aussi que cet infini se laisse assimiler par le fini, qui lui communique sa propre forme, sans lui ôter absolument toute la sienne; c'est ce qui fait que, même soumis par la vertu du nombre, il conserve et communique aux choses son élément d'infinité, c'est-à-dire de changement, de multiplicité, d'imperfection, παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν[3].

Le pair est donc ou analogue ou identique à l'infini[4]; mais il ne faut pas le confondre avec le nombre pair, qui, en tant que nombre, est déterminé, mais, en tant que pair, conserve un principe d'indétermination que lui communique le pair qui entre dans sa composition.

1. Simplic., *in Phys.*, f. 105 a : Οὗτοι δὲ τὸν ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον, διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὥς φασιν οἱ ἐξηγηταί, εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ εἰς ἴσα διαιρούμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν.

2. L'infinité de l'espace comme lieu était démontrée d'une manière originale par Archytas, comme nous le verrons plus loin.

3. M. Zeller veut qu'on distingue le nombre pair de l'élément pair, et le nombre impair de l'élément impair : et il a raison en partie, quoiqu'il ne s'explique pas assez clairement; car, avant qu'il n'y ait nombre, c'est-à-dire unité et rapport de l'élément impair et de l'élément pair des choses, il n'y a pas moyen qu'il y ait des nombres pairs ni impairs.

4. L'identité du pair et de l'infini est fondée sur ce fait que l'impair devient illimité et infini, quand il reçoit en soi le pair; car alors le nombre impair, en soi déterminé, devient indéterminé, si, par l'addition d'une unité, on en fait un nombre pair; et tel est le sens que M. Zeller trouve au passage d'Aristote, *Phys.*, III, 4 : Περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἕν, καὶ χωρὶς, ὅτε μὲν ἄλλο γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ὅτε δὲ ἕν. Si à l'unité on ajoute les gnomons, ou nombres impairs, les nombres impairs deviennent pairs. Si on laisse isolés, χωρίς, l'unité et les nombres impairs ou gnomons, ils demeurent limités et finis.

Mais on comprend que le rapport change suivant la quantité des termes qui le constituent, et si dans un nombre ou un être, le pair entre pour une plus grande part que l'impair, le rapport s'en ressentira évidemment. Les pythagoriciens voulaient donc montrer, par ces formules mathématiques, comment les choses et les nombres participent tous du pair et de l'impair, et reçoivent des propriétés différentes suivant que les éléments du mélange, étant changés dans leur quantité, changent la nature du rapport qui les constitue. Mais tout nombre, tout être réel, c'est-à-dire toute unité, participe du pair et de l'impair, quoiqu'il y ait des nombres pairs et des nombres impairs; car toute unité concrète, ayant grandeur, τὸ πρῶτον ἓν ἔχον μέγεθος, reçoit du pair la faculté, la puissance d'une division à l'infini, à laquelle elle résiste en réalité par la vertu de l'impair que son unité contient et exprime [1]. Aristote dit en effet, dans le *Pythagorique*, « que l'Un participe de la nature des deux; car ajouté au pair il le rend impair, et ajouté à l'impair il le rend pair, ce qu'il ne pourrait pas faire s'il ne participait pas des deux. C'est pourquoi l'Un était appelé pair impair, ἀρτιοπέριττον, opinion à laquelle se range également Archytas [2]. »

Voilà donc comment on peut dire que l'Un est principe universel de l'universalité des choses. Pythagore disait que l'Unité est le principe des choses, parce que

1. Simplic., *ad Phys.*, III, 4; *Scholl. Arist.*, 362 : Δυνάμει γὰρ οὐκ ἐνεργείᾳ ἔχει τὰς τομὰς τὰς ἐπ' ἄπειρον. En effet, les corps sont bien en puissance, mais non en réalité toujours divisibles par deux.

2. Theon Smyrn., *Arithm.*, p. 30, ed. Bouillaud. Cf. Nic., *Arithm. Isag.*, I, 9, p. 12. Moderat., Stob., I, 22. *Philol.*, Fr. 2. Stob., I, 456 .Iambl., *in Nic.*, p. 29.

c'est par la participation κατὰ μετοχήν, que chaque chose est dite Une chose; si dans cette Unité on ne pense que l'identité de la chose avec elle-même, on l'appelle monade; mais si on la conçoit comme ajoutée à elle-même, comme se doublant ou se dédoublant, c'est-à-dire sous la notion de la différence, καθ' ἑτερότητα, elle produit ce qu'on appelle la dyade indéfinie. Avec la monade et la dyade, c'est-à-dire avec 1 et 2, on engendre tous les nombres, tant les pairs que les impairs[1]. L'Un, pair-impair, fini et infini, engendre toutes les variétés des nombres[2]; il engendre donc toutes les différentes choses, et est le principe de leur identité avec elles-mêmes, comme de leur différence avec les autres choses, parce qu'il est lui-même le rapport, la synthèse de la différence et de l'identité[3].

Comment se produit cette génération des nombres et des choses par l'infini ou le pair ?

Placé en dehors du monde qu'il enveloppe, principe

1. Sext. Emp., *adv. Math.*, X, 261. Plus tard probablement, on voulut que la première forme du nombre fût le point; la deuxième, la ligne, etc. Diog. L., VIII, 24 : Ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν σημεῖα.

2. Plut., *Qu. Rom.*, 102 : Γόνιμος γάρ ἐστι ὁ πέριττος. Eudor. Origen., *Philos.*, p. 6 : « Le premier nombre, qui est l'Un, est principe : infini, insaisissable, ἀκατάληπτος, il comprend en lui-même tous les nombres jusqu'à l'infini. »

3. Sext. Emp., X, 261 : Κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μονάδα.... καθ' ἑτερότητα δὲ ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην δυάδα. Y aurait-il là comme un pressentiment de cette profonde analyse, qui montre dans l'acte du moi, prenant conscience de lui-même, un non-moi, et qui nie la possibilité d'une pensée où le moi se contemplerait lui-même et lui seul, sans même s'opposer à lui-même? La monade a-t-elle la faculté de se penser d'une part comme identique à elle-même, de l'autre comme différente? Cette différence engendre le nombre deux; et, avec l'un et le deux, tous les nombres sont donnés, c'est-à-dire le moi et le non-moi.

de tout ce qui, dans les choses, est indéterminé, informe, variable, l'Infini était presque identifié par les pythagoriciens avec le vide, et était appelé quelquefois le souffle infini, τὸ ἄπειρον πνεῦμα. Du moins c'est dans cet air infini que se produit le vide [1]. « Les pythagoriciens soutenaient l'existence du vide : selon eux, voici comment le vide s'introduit dans le monde : οὐρανός [2]. » Le monde doit être considéré comme un grand Tout vivant ; il représente tout ce qui est organisé, et a, par conséquent, une forme, une mesure, un nombre ; puisqu'il vit, le monde respire, car la respiration est le phénomène primitif et le caractère le plus évident de la vie. En respirant, le monde aspire et absorbe en lui le vide qu'il tire de l'infini [3]. Ainsi s'introduit le vide dans le

1. Arist., *Phys.*, IV, 8, n. 9, ou 6, n. 7, suivant les éditions.

2. Le ciel, le monde, n'est qu'une partie de l'univers : c'est celle où règne l'ordre et où se montre plus ou moins la limite l'harmonie, le nombre, ὁ κόσμος.

3. Arist., *Phys.*, IV, 6, n. 7 : Ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἂν ἀναπνέοντι. M. Barthélemy Saint-Hilaire traduit les mots soulignés par « l'action du souffle infini. » Mais si πνεῦμα, souffle, désigne ici la fonction même de la respiration, cette fonction ne peut être attribuée qu'au monde vivant ; or, il est contraire à la représentation pythagoricienne de donner au monde fini une fonction infinie. Si l'on conserve le texte, il faut donner à πνεῦμα ici le sens de cette sorte d'espace immense, sans limite, non pas dépouillé de toute réalité matérielle, mais n'en ayant qu'une insaisissable, impalpable, comme on se représente un souffle d'air. Tennemann, *Hist. de la phil.*, I, p. 110, propose de lire : « ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεῦμα. » L'air alors, πνεῦμα, serait attiré du sein de l'infini dans le corps du monde, et on aurait un sens satisfaisant. Il est vrai que Stobée, en citant le passage d'Aristote, reproduit et confirme la leçon πνεύματος. Mais, dans un autre endroit (*Ecl.*, I, 19, p. 380, 382), il autorise la correction heureuse de Tennemann par cette citation : « Dans son premier livre sur la philosophie de Pythagore, Aristote écrit que le ciel est un ; que de l'infini sont introduits en lui le temps, l'air et le vide, qui détermine par une limite l'espace étendu qu'occupe chacun

monde ; alors on peut dire que c'est par là que naît le monde, ou plutôt qu'il se développe et se forme. Car le vide est ce qui détermine, définit les êtres, puisqu'il sépare chacun d'eux de tous les autres, et, par cette limite qui les distingue, constitue leur vraie et propre nature. En effet, le vide est une sorte de séparation, de limitation, de discrétion du continu. Nécessaire à la constitution propre des choses, le vide, l'infini est donc, tout autant que le fini, un élément premier subsistant dans les nombres, c'est-à-dire dans les êtres [1]. Ainsi le nombre n'est pas forme pure, en tant qu'être réel, concret, distinct, ayant sa nature propre et séparée ; si l'essence pure du nombre a la vertu d'individualiser les êtres, en incorporant les germes rationnels [2], si le fini est premier [3], l'infini est également premier ; et de même que nous avons vu que le nombre vient de l'Un [4], nous pouvons dire aussi qu'il vient de la pluralité [5]. Le nombre ou l'être n'est

des êtres. Ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνόην καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. « Il est évident que πνόη est l'équivalent de πνεῦμα, comme εἰσάγεσθαι δ' ἐπεισιέναι, et qu'alors nous sommes autorisé à lever la difficulté du passage de la *Physique* par une très-légère correction.

1. Arist., *Phys.*, IV, 6, n. 7 : Καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφέξης, καὶ τῆς διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὰς φύσεις αὐτῶν. Il y a une contradiction évidente et non résolue à faire du vide infini le principe de la distinction, c'est-à-dire de la limite des choses.

2. *Philol.*, F. 18. Boeckh, p. 140 : Ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία.... σωμάτων καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων.

3. *Met.*, I, 5 : Οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι.

4. *Met.*, I, 5 : Τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός.

5. *Met.*, I, 5 : Τὸ δὲ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων. *Scholl. Arist. minor.*, p. 326 : « D'après Aristote, Pythagore soutenait ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐκ τοῦ πλήθους. » Plut., *Plac. Phil.*, II, 9 : Ἐκτὸς τοῦ κόσμου τὸ κενὸν εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ. Le vide est ainsi comme un grand réser-

qu'un rapport, et nous pourrions exprimer cette proposition sous une forme plus moderne sans être plus claire, en disant que, pour les pythagoriciens, l'être réel est le rapport de l'être en soi et du non-être en soi; formule où le vice de la doctrine est du moins mis en relief, puisque pour expliquer l'être, on est obligé de le supposer, et que le passage de la puissance à l'actualité est sans raison. Aristote reproduit dans la *Métaphysique* cette explication imparfaite ; mais il l'abrége tellement qu'il l'obscurcit encore. « Il est absurde, dit-il, de faire une génération d'êtres éternels : c'est même une chose impossible, et cependant on ne peut pas mettre en doute que les pythagoriciens ne l'aient entrepris. Car ils soutiennent évidemment que l'Unité est composée, soit de plans, soit de la couleur (considérée comme expression et formule de la qualité première, de l'étendue en surface qui est seule visiblement colorée), soit encore d'un germe, soit enfin d'une autre manière qu'ils ne savent comment expliquer. Ils ajoutent que, immédiatement après, la partie la plus voisine de l'infini fut attirée et déterminée par le fini [1]. » C'est ce que Nicomaque appelle la première séparation et distinction de la limite et de l'illimité [2], autrement dit, la première organisation du monde et sa génération. On a toujours ici la même représentation [3] : le fini attire, absorbe, par sa vie et sa vertu, l'infini et se

voir, d'où le monde puise, et auquel il restitue sans cesse l'un des éléments de sa vie.

1. *Met.*, XIV, 3 : Τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ' ἐκ χροίας (peut-être une glose) εἴτ' ἐκ σπέρματος.... Εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου, ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος....

2. Nic., *Arithm.*, II, 8.

3. Comme dans la *Phys.*, III, 4, le pair est ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ περιττοῦ περαινόμενον.

l'assimile : et ce mouvement de la Vie et de l'Être[1], commence aussitôt, εὐθύς, que l'Un, le Germe est formé. Or il est éternel : du moins rien dans la doctrine n'explique comment il aurait pu naître; car il ne pourrait naître que d'un autre germe composé comme lui, lequel à son tour resterait sans cause et sans raison. Les pythagoriciens ne reconnaissent que l'être relatif, composé, mobile : or, ce devenir et cette relation renferment une contradiction nécessaire, que plus tard montrera Platon, et d'où il sortira, chose curieuse, par les principes mêmes des pythagoriciens.

Ainsi, au delà du monde organisé, existe un élément qui ne l'est pas, infini, sans forme, sans détermination, sans limite, sans nombre, principe de ce qui, dans le monde, est marqué du caractère de la pluralité, de la différence, de l'infinité, de l'illimitation. Il n'est guère possible de se faire de cet élément une autre idée que celle de la matière, qui se manifeste, qui se réalise, aussitôt qu'en vertu de la force d'attraction du noyau du monde, éternellement organisé, elle prend une forme, c'est-à-dire devient l'espace plein, limité, déterminé, divisé par le vide.

Pythagore a certainement connu la distinction de la matière et de l'immatériel. « Aristote, dans son traité sur la philosophie d'Archytas, rapporte que Pythagore appelait la matière τὸ ἄλλο, parce qu'elle est soumise au changement et devient incessamment autre. Il est évi-

1. Et on peut ajouter de la pensée; car la pensée va du semblable au semblable; elle consiste, pour l'esprit, qui est limite, nombre, fini, à assimiler à soi ce qui est illimité et infini. Platon appellera cela reconnaître dans les choses, cette Idée, qui est analogue, sinon identique, à notre esprit.

dent que c'est de là que Platon a emprunté sa définition[1]. »

Mais il n'est pas moins certain que si Pythagore les a distingués, il ne les a pas séparés. Comment donc a-t-il conçu cet infini, placé en dehors de l'être ? Comme un pur non-être ? Mais comment l'être se nourrira-t-il, se développera-t-il en absorbant le non-être ? N'est-il que la possibilité, la puissance, que l'acte éternel de l'être organisé réalise incessamment, le mal que le bien soumet et dompte, l'innombrable et l'illimité que le nombre ramène insensiblement à la limite et au nombre ? Mais outre que rien ne nous autorise à prêter aux formules pythagoriciennes un sens si profond, on peut dire que le principe même de la doctrine interdit une interprétation si idéaliste et si généreuse. Car cet Un premier qui réalise éternellement l'infini, le contient par hypothèse éternellement. En sorte que le premier principe n'est pas acte pur, mais à la fois acte et puissance, esprit et matière, un et multitude, fini et infini. C'est toujours la même contradiction qui à la fois pose et détruit l'être, l'affirme et le nie.

§ 3. LE MONDE[2].

Mais l'infini ne peut prendre une forme, c'est-à-dire devenir fini que par la vertu et la fonction supérieures d'un autre élément : cet élément est l'Un, c'est-à-dire le monde, considéré soit dans son ensemble un, ou ramené

1. Fragment tiré de Damascius, publié par Creuzer et par Gruppe, *Ueber d. Frag. Archyt.*, p. 79.

2. Le mot ὁ κόσμος semble avoir été appliqué pour la première fois à l'ensemble des choses et à la cause de la beauté et de l'harmonie, qui se révèle dans l'univers, par Pythagore. Plut., *Plac. Phil.*, II, 1, 1. Stob., I, c. XXI, p. 450 : Ὃς καὶ πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως. Il paraît donc probable que la signification première du mot a été semblable à celle du mot latin *mun-*

à son noyau central, son germe composé, mais absolument un et premier.

Ce point vivant, ce nœud vital de l'univers est le premier Un, formé par l'harmonie, situé au centre le plus interne de la sphère du Tout, τὸ πρῶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἐν τῷ μέσῳ, τῷ μεσαιτάτῳ τᾶς σφαίρας[1]. Quand on se représente par la pensée, κατ' ἐπινοίαν, la formation successive et dans le temps, du monde, on doit dire que c'est de ce milieu, de ce centre, qu'il s'est formé et développé. Il est à la fois le centre et l'en-bas du monde ; car pour ceux qui sont situés à l'extrémité de la sphère, le point le plus bas est évidemment le centre[2]. Ce premier produit de l'harmonie éternelle des deux éléments est un feu ; c'est le feu central, source de la chaleur, de l'être, de la vie, principe de toute unité, de toute harmonie, force directrice et souveraine du monde, espèce de carène vivante, fondement du grand vaisseau de l'univers[3]. Dans leur technologie métaphorique, et toute pénétrée du polythéisme mythologique, les pythagoriciens don-

dus; mais on en ignore la racine, et les étymologies de Bopp, de Pott et de Welcker sont aussi peu soutenables les unes que les autres. M. G. Curtius a préféré s'en taire que de hasarder des hypothèses sans fondement. Cf. la note 27 du t. I du *Cosmos* de M. Alex. de Humboldt, trad. Faye.

1. *Philol.*, Fr. 10, p. 91. Boeckh, et Fr. 11, p. 96.

2, *Id.*, *Id.* : Ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου τὰ ἄνω. Le sens de ἄχρι, assez impropre, est éclairci par ἀπὸ, qui le répète, et par *Scholl. Arist.*, 505 a, 9 : Ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον, et par Plut., *Num.*, c. II : Κόσμου οὗ μέσον οἱ Πυθ. τὸ πῦρ ἱδρῦσθαι νομίζουσιν.

3. *Id.*, fragm. 11 : Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον.... Τὸ δὲ ἡγεμονικὸν (Φιλόλαος ἔφησεν) ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρὶ, ὅπερ τρόπεως δίκην προϋπεβάλλετο τῆς τοῦ παντὸς σφαίρας ὁ δημιουργός. *Scholl. Arist.*, p. 504 b : Τὸ κέντρον, τὸ ἀνάθαλπον τὴν γῆν καὶ ζωοποιοῦν.

naient à ce feu central des noms divins et très-variés. La polyonymie était en effet un signe et une expression de la puissance supérieure d'une divinité.

C'est donc la pierre du Foyer où brûle le feu de la vie universelle, la Hestia du grand Tout, la Demeure, le Poste, la Tour, le Trône de Jupiter; c'est la Mère des dieux, qu'elle engendre du sein de son unité; c'est comme l'Autel, la Mesure de la nature [1], la force toute-puissante et autogène qui contient dans l'unité d'un tout, et fait persévérer éternellement dans l'être les choses individuelles du monde. C'est ici, qu'on le remarque bien, un point de vue astronomique tout à fait nouveau. La terre et l'homme, cette plante de la terre, ne sont plus le centre du monde; la terre n'est plus qu'un astre qui gravite autour d'un autre; elle descend du rang suprême où la plaçaient la superstition et la physique antiques; elle n'est plus qu'un instrument entre les mains d'un artiste, et cet artiste est le feu, qui échauffe la terre, y fait naître la vie, et y maintient l'ordre et la beauté [2].

1. *Philol.*, Fr. 11. Boeckh, p. 94 : Ἑστίαν τοῦ παντὸς,... καὶ Διὸς οἶκον, καὶ Μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον Φύσεως.... *Id.*, Fr. 17. Boeckh, p. 137 : Τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν ἰῶκ αὐτογενῆ συνοχήν. Conf. Syrian., *ad Met.*, XII, p. 71 b. Bagolini: « mundanorum æternæ permanentiæ imperantem et sponte genitam continentiam. » Arist., *De cœl.*, II, 13, n. 2 : Ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι. Simplicius (*ad Arist.*, lib. *De cœl.*, f. 120-124; *Scholl. Arist.*, p. 505 a) répète ces dénominations, et y ajoute celle de Διὸς θρόνον, Ζανὸς πύργον, qu'il déclare emprunter au *Pythagorique* d'Aristote. Proclus (*in Tim.*, III, p. 172) reproduit la dernière formule, et Chalcidius celle du Traité du *Ciel*, *in Tim.*, p. 214 : « Placet quippe Pythagoreis ignem, ut pote materiarum omnium principem, medietatem mundi obtinere, quam Jovis custodiam appellant. » Cf. Plut., *Plac. Phil.*, III, II.

2. *Scholl. Arist.*, 504 b, 43 : Δημιουργικὸν.... καὶ ἀνάθαλπον καὶ ζωο-

Ce qui n'est pas moins remarquable que cette conception même, qui a renouvelé la cosmographie, ce sont les principes qui y ont amené les pythagoriciens. C'est un principe à priori, une intuition, une hypothèse si l'on veut, mais une hypothèse nécessaire. Tout a sa raison d'être, et la raison d'être des choses, de l'état des choses, du ciel et du monde, et de l'état du monde et du ciel, est une raison d'harmonie, de proportion, de nombre, de beauté. S'ils ont détrôné la terre de son repos éternel, et de cette place d'honneur qu'elle occupait au centre du monde, ce n'est pas par suite de l'observation expérimentale, c'est parce qu'ils cherchaient la cause de la situation des corps célestes dans l'espace, et que cette cause était pour eux une raison [1]. Or, il était plus beau, plus conforme à l'ordre, à la raison, au nombre qu'il en fût ainsi : il était donc nécessaire qu'il en fût ainsi ; et peut-être ce vague et sublime instinct des harmonies de la nature, de la valeur et de la signification esthétiques du monde, a-t-il présidé à d'autres découvertes, et non moins vraies que celles des pythagoriciens. Mais il est intéressant d'entendre ici le témoignage d'Aristote : « La plupart des philosophes qui croient que le monde est fini, ont placé la terre au centre : d'un sentiment opposé sont les philosophes de l'école italique, qu'on appelle les pythagoriciens : car ils mettent au centre le feu ; la terre n'est plus qu'un des astres qui, par sa révolution

ποιοῦν καὶ τὴν περὶ αὐτὴν φύλαττον διακόσμησιν.... Ἄστρον δὲ τὴν γῆν ὡς ὄργανον καὶ αὐτὴν οὖσαν.

1. Arist., *De Cœl.*, II, 13 : Τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες.... Πρός τινας δόξας καὶ λόγους αὐτῶν (αὑτῶν ?) τὰ φαινόμενα προσέλκοντες.

naient à ce feu central des noms...
La polyonymie était en effet...
pression de la puissance supé...

C'est donc la pierre du ...
vie universelle, la Hestia d...
Poste, la Tour, le Trôn...
dieux, qu'elle engend... ...uner
comme l'Autel, la M... ...ils fondent
puissante et autogè... ...ur des raisons,
et fait persévére... ce qui est le plus
individuelles d... ...ace ; le feu est plus
bien, un point... ...st plus noble que *les in-*
La terre et ... est le point à la fois dernier
plus le ce... ...μέσον. C'est en raisonnant d'après
astre qui ... ...s refusent de mettre la terre au centre
rang su... ...t qu'ils préfèrent donner cette place au
sique ... ...hagoriciens donnent encore une autre rai-
les r... ...ut, disent-ils, que le point le plus puissant du
éc... soit le plus puissamment soutenu et gardé ; *or*
l'... point est le milieu : donc le feu doit occuper cette place qu'ils appellent le poste de Jupiter[1]. » *Ainsi le* principe de cette physique mathématique est déjà tout idéal, tout esthétique. Chaque chose est où elle doit être ; et elle doit être là où la place son degré de beauté, parce que la loi suprême de l'être est la beauté. Pour savoir où et comment sont les choses, il suffit donc de savoir où et comment il est plus beau qu'elles soient. Assurément l'idée de la beauté n'est pas encore *celle du*

1. Arist., *De Cœl.*, II, 13.

...onter de l'une à l'autre : mais
... Platon dira que l'essence
...ne dans sa perfection et
... la grande et magni-
...s : L'être est la
...ce, le nombre.
...dées à ce feu
...t bon de s'arrêter
Mesure de la nature,
...ait-il mieux traduire de
... veut dire ? On trouve dans
...nt du pythagoricien Clinias où ce
...it : « l'Un, dit-il, est le principe des êtres,
...es intelligibles ; il est incréé, éternel, unique,
...ain, et se manifeste lui-même [1]. » M. Zeller récuse
... témoignage dont il nie l'authenticité, mais il la nie en attribuant au mot μέτρον νοατῶν un sens absolument platonicien qu'il n'a pas nécessairement. Il est certain que si l'on veut voir dans l'Un le type des Idées ou êtres intelligibles, on a une proposition qui appartient exclusivement à Platon : mais l'expression est susceptible d'un autre sens, du moins je le crois.

L'essence en soi, la pure essence des choses, dit Philolaüs, est dérobée à la connaissance de l'homme. Il ne connaît et ne peut connaître que les choses de ce monde, toutes à la fois finies et infinies, c'est-à-dire mélange et rapport des deux éléments des choses. Et il ne peut les connaître que parce qu'il y a entre son âme qui les connaît par les sens, et les choses elles-mêmes, une

1. Syr., *ad Met.*, XIV, 1. *Scholl. minor*, Br., p. 326 : Ἀρχὰν εἶναι τῶν ὄντων λέγει καὶ νοατῶν μέτρον.

autour de ce centre, fait le jour et la nuit. Ils ont même imaginé une autre terre placée à l'opposé de la nôtre qu'ils appellent Antichthone, car ils ne cherchent pas à plier aux phénomènes les causes, et leurs théories rationnelles ; ils plient de force les phénomènes à leurs opinions et à leurs idées, et s'efforçent de mettre partout l'ordre et l'harmonie, πειρώμενοι συγκοσμεῖν. Eux et beaucoup d'autres pensent qu'on ne peut pas donner à la terre la place du centre de l'univers, et ils fondent leur conviction, non sur les faits, mais sur des raisons, ἐκ τῶν λόγων. Ils disent donc que ce qui est le plus beau doit avoir la plus belle place ; le feu est plus beau que la terre ; la limite est plus noble que les intermédiaires, et la limite est le point à la fois dernier et central, ἔσχατον καὶ μέσον. C'est en raisonnant d'après ces analogies qu'ils refusent de mettre la terre au centre de la sphère, et qu'ils préfèrent donner cette place au feu. Les pythagoriciens donnent encore une autre raison. Il faut, disent-ils, que le point le plus puissant du tout soit le plus puissamment soutenu et gardé ; or ce point est le milieu : donc le feu doit occuper cette place qu'ils appellent le poste de Jupiter[1]. » Ainsi le principe de cette physique mathématique est déjà tout idéal, tout esthétique. Chaque chose est où elle doit être ; et elle doit être là où la place son degré de beauté, parce que la loi suprême de l'être est la beauté. Pour savoir où et comment sont les choses, il suffit donc de savoir où et comment il est plus beau qu'elles soient. Assurément l'idée de la beauté n'est pas encore celle du

1. Arist., *De Cœl.*, II, 13.

bien, il y a un pas pour monter de l'une à l'autre: mais il n'y a qu'un pas; et quand Platon dira que l'essence vraie d'un être ne se trouve que dans sa perfection et son idée, il ne fera que développer la grande et magnifique proposition des pythagoriciens : L'être est la beauté même, c'est-à-dire dans leur langage, le nombre. Parmi les dénominations qui sont attribuées à ce feu central, il en est une sur laquelle il est bon de s'arrêter un instant. Philolaüs l'appelle la Mesure de la nature, φύσεως, et peut-être vaudrait-il mieux traduire de l'être. Qu'est-ce que cela veut dire ? On trouve dans Syrianus un fragment du pythagoricien Clinias où ce mot est reproduit: « l'Un, dit-il, est le principe des êtres, la mesure des intelligibles ; il est incréé, éternel, unique, souverain, et se manifeste lui-même [1]. » M. Zeller récuse ce témoignage dont il nie l'authenticité, mais il la nie en attribuant au mot μέτρον νοατῶν un sens absolument platonicien qu'il n'a pas nécessairement. Il est certain que si l'on veut voir dans l'Un le type des Idées ou êtres intelligibles, on a une proposition qui appartient exclusivement à Platon : mais l'expression est susceptible d'un autre sens, du moins je le crois.

L'essence en soi, la pure essence des choses, dit Philolaüs, est dérobée à la connaissance de l'homme. Il ne connaît et ne peut connaître que les choses de ce monde, toutes à la fois finies et infinies, c'est-à-dire mélange et rapport des deux éléments des choses. Et il ne peut les connaître que parce qu'il y a entre son âme qui les connaît par les sens, et les choses elles-mêmes, une

1. Syr., *ad Met.*, XIV, 1. *Scholl. minor*, Br., p. 326 : Ἀρχὰν εἶναι τῶν ὄντων λέγει καὶ νοατῶν μέτρον.

harmonie, une proportion, un rapport. Elles ont en elles, comme principe, quoi ? précisément cet Un composé lui-même, et qui, principe de toutes choses, ne subsiste pas moins dans l'âme que dans les objets [1]. Cette unité, ce germe, cette raison, tous termes pythagoriciens et philolaïques, est donc réellement d'une part la mesure de l'être, et de l'autre la mesure de l'être compris, νοατῶν μέτρον, c'est-à-dire la mesure de l'intelligence des êtres, en tant que le comporte la nature humaine. Ce n'est pas l'individu qui est la mesure des choses, ni de leur être, ni de leur intelligibilité ; c'est l'Un, l'Un qui leur donne la limite, le nombre, et qui, en leur donnant une mesure, constitue leur essence ; en outre, il les rend intelligibles, et est la mesure de leur intelligibilité ; car pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait entre le sujet et l'objet une mesure commune, qui soit à la fois dans les deux, et cette commune mesure est l'Un ; car l'âme doit avoir en elle les raisons des choses pour les comprendre, et participer à cet Un qui est leur raison dernière et suprême.

Quoi qu'il en soit, cet Un, composé avec harmonie [2], est la première monade, le principe de tout, ce par quoi tout commence [3], quand on se représente le monde comme commençant ; mais il n'est au fond, comme le monde, dont il est la raison idéale, le commencement κατ' ἐπινοίαν, qu'un acte éternel du fini et de l'infini [4]. Sur lui reposent les fondements de l'univers ;

1. *Philol.*, Fr. 4. p. 62.
2. Πρᾶτον ἓν ἁρμοσθέν, ou, comme dit Aristote : τὸ ἓν συσταθέν.
3. Plut., *Plac. Phil.*, II, 6, et III, 11 : « Pythagore fait commencer le monde par le feu et le cinquième élément. »
4. *Philol.*, Fr. 22. p. 168 : Ἐνεργείαν ἀΐδιον.

immobile au centre [1], comme l'immobile Hestia, ce souffle de feu, cette flamme de lumière, de chaleur, de vie, pénètre la nature entière [2], enveloppe et maintient le tout dans l'unité [3], et du sein de son éternelle immobilité [4], communique éternellement le mouvement [5],

1. *Philol.* p. 94 : Τὸ πῦρ.,.. ἑστίας τάξιν ἔπεχον.
2. *Philol.* p. 167 : Φύσει διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος (ὁ κόσμος).
3. *Philol.* p. 167 : Τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς.
4. M. Boeckh lui donne le mouvement spontané, mais pour expliquer un texte de Philolaüs très-altéré, et où il reconnaît lui-même la main violente d'un interpolateur. Dans le fragment 22, p. 167, il est dit que le monde est divisé en deux parties, l'une ἀμετάβλαστον, ou ἀμετάβλατον ou ἀμετάβολον, c'est-à-dire évidemment immuable, immobile ; l'autre, μετάβαλλον, muable, mobile ; l'une mouvant, l'autre mue; l'une toujours identique à elle-même et dans le même état, ἐςαεὶ διαμένει κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχων, l'autre naissant et périssant sans cesse. Pas de difficulté jusqu'ici; mais, dans ce même extrait, l'une de ces parties est appelée τὸ ἀεικίνατον, l'autre ἀειπαθὲς; la première, ἀεὶ θέοντος θείω, la seconde, ἀεὶ μεταβάλλοντος. Ici les oppositions précédentes semblent disparaître, et M. Boeckh ne lève pas la contradiction entre les deux moitiés du fragment, en proposant d'entendre ἀεικίνατον par *das 'sich stets bewegende*, auquel correspondrait le ἀεὶ θέων. Car, quand bien même on accorderait à M. Boeckh qu'il y a, dans la doctrine pythagoricienne, un Dieu spirituel, distinct du monde, comme le dit Philon, ce dernier témoin et toute la doctrine s'opposent à ce qu'on lui attribue le mouvement. Car Philon dit de lui (fr. 19, p. 151) qu'il est ἀκίνατος, μόνιμος; Théon de Smyrne (*Plat. Mathem.*, p. 49 : κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου), comme Aristote, dans la table des Syzygies, pose comme contraires le mobile et l'immobile : le premier, identifié au pair et à l'infini, et le second, à l'impair et au fini. L'Un est donc immobile comme la pierre du Foyer de l'univers. Je n'aurais aucun scrupule de changer la leçon d'un texte si corrompu et d'une origine si légitimement suspecte, qui en ferait disparaître au moins les contradictions. Je proposerais donc de lire : Τῷ μὲν ἀεὶ ἔοντος θείω, dans un endroit, et τὸ μὲν ἀκίνατον (ou ἀεικινοῦν) τὸ δὲ ἀειπαθὲς, dans l'autre.
5. *Philol.*, Fr. 22, p. 168 : Τὸ κίνεον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ. C'est donc non-seulement autour du centre que se meut l'univers et la terre, mais c'est ce centre qui imprime le mouvement. Fr. 11, p. 94 : Περὶ δὲ τοῦτο σώματα θεῖα χορεύειν. Arist., *De cœl.*, II, 13.

il répand jusqu'aux extrémités du monde organisé et à la limite de l'infini où sa puissance expire, il répand la vie en travaillant et façonnant les choses, à la manière des artistes, et leur donne le nombre, la limite, la mesure, c'est-à-dire la forme et l'essence.

Cette force démiurgique, qui donne la vie et la conserve [1], est un souffle, une âme, et par conséquent, si l'on veut et dans la formule des anciens, c'est un Dieu [2], ou plutôt le divin τὸ θεῖον. « Pythagore et Platon considèrent l'âme (humaine) comme impérissable; car lorsqu'elle quitte le corps elle rentre dans l'âme du tout, εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, parce que son essence est de même nature ὁμογενές » [3]. « Il n'y a qu'un seul principe de vie, ἓν ὑπάρχειν πνεῦμα, qui pénètre à la façon d'une âme [4] l'univers entier, et forme ainsi la chaîne sans fin qui relie tous les êtres les uns aux autres, animaux, hommes et dieux [5]. » Cette force est d'une nature à la fois si subtile et si puissante qu'elle entre dans le tissu des choses, que dis-je? fait la trame de ce tissu, et est présente en elles, ὑπάρχειν, et agissante depuis le centre qu'elle ne quitte pas, jusqu'aux

1. C'est là ce Démiurge des fr. 11 (p. 96) et 22 (p. 168), que le rédacteur, troublé par les idées platoniciennes, a séparé à tort du feu lui-même.

2. Simplic., *in lib. Arist. de Cœl.*, f. 124. *Scholl.*, p. 505 a, 34 : Πῦρ μὲν ἐν τῷ μέσῳ λέγουσι τὴν δημιουργικὴν δύναμιν τὴν ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦσαν καὶ τὸ ἀπεψυγμένον αὐτῆς ἀναθάλπουσαν.... *Schol. Arist.*, id., p. 504 b, 43 : Πῦρ δημιουργικὸν.... ἀνάθαλπον,... ζωοποιοῦν.... φύλαττον διακόσμησιν.... τὰς φρουρητικὰς ἑαυτῆς δυνάμεις ἐν τούτοις (leg. τούτῳ) ἱδρυμένας.

3. *Philol.*, Fr. 22, p. 167 : Τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς.

4. Plut., *Plac. Phil.*, IV, 7, 1.

5. Sext. Emp., *adv. Math.*, IX, 127. *Scholl. Arist.*, p. 505 a, 9: Διὸ καὶ πλεχθῆναι τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανόν.

extrémités du ciel où elle se répand. Cicéron a donc bien raison de dire « Pythagoras censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum atque commeantem. »[1] Mais ce Dieu, cette âme du monde, qu'adopteront plus tard Speusippe et les stoïciens, n'allons pas croire que ce soit une substance pure de matière; comme nous le verrons plus loin, l'âme humaine, qui n'est qu'un écoulement, une parcelle de l'âme du monde, l'âme, quoique principe du mouvement, est encore une nature composée et matérielle, d'une matière plus pure, plus impalpable, mais réelle. C'est l'Un composé soit par mélange, soit par rapprochement [2]. C'est un germe, σπέρμα, où les éléments composants se sont tellement pénétrés et modifiés qu'ils ne font plus absolument qu'un, ou bien c'est un corps formé par des plans rapprochés [3]. En mot, c'est un nombre, le rapport premier, l'harmonie première du fini et de l'infini. C'est par cette âme que le monde vit, respire, est un, est éternel; c'est par la vertu active et puissante de ce germe, qu'il s'assimile comme un être vivant, absorbe et transforme l'élément infini, sans mesure et sans nombre, dont il vit. Mais ce mouvement, ce développement de l'Un étant éternel, il en résulte que le monde est éternel aussi [4], et il est éternellement un, puisqu'il est l'acte éternel de l'Un.

1. *De nat. D.*, I, 11.

2. Arist., *Met.*, XIV, 3 : Τοῦ ἑνὸς συσταθέντος. *Id.*, XIV, 5 : Μίξει ἤ συνθέσει.

3. *Met.*, XIV, 3 : Εἴ τε ἐξ ἐπιπέδων.... εἴτε ἐκ σπέρματος.

4. Frag. 22. *Phil.*, p. 167. B. : Τὸ κίνεον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ.... *Id.*, p. 165 : Ἀλλ' ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.... *Id.*, 168 : Κόσμον εἶμεν ἐνεργείαν ἀΐδιον θεῖω τε καὶ γενέσιος.

M. Zeller conteste l'authenticité du fragment de Philolaüs, qui a en effet, au moins dans la rédaction, une couleur platonicienne très-prononcée; mais ses raisons pour en contester le fond ne me paraissent pas démonstratives; il prétend d'une part que l'éternité du monde est une doctrine postérieure à Aristote, et que l'âme du monde est une idée toute personnelle à Platon. Mais ces assertions sont inexactes: pour l'éternité du monde, Héraclite évidemment l'a enseignée longtemps avant les stoïciens et en termes des plus précis : « ce monde, disait-il, n'est l'ouvrage ni des dieux ni des hommes : il a toujours été, il sera éternellement; c'est le feu vivant, éternel, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων[1]. » Quant à l'âme du monde, Alcméon, dont les doctrines, Aristote le constate, ont une grande analogie avec les doctrines pythagoriciennes, Alcméon attribuait la nature mortelle de l'homme à ce qu'il ne peut unir la fin au commencement; il n'a pas en lui, disait-il, le principe d'un mouvement circulaire, c'est-à-dire, éternel. Or, en refusant cette vertu à l'âme humaine, Alcméon reconnaît qu'il y a des âmes qui ont ce don divin: et il donne une âme éternellement motrice non-seulement à la lune, au soleil, aux astres, mais encore au tout de la nature, au monde entier[2]. Si Alcméon, contemporain de Pythagore, probablement son disciple, admet une âme du monde, quoi de plus naturel, et même de plus vraisemblable que celui-ci en ait fait autant. Aristote,

1. Fragm. 25 d'Héracl. S. Clem. *Strom.*, V, 559 b. Plut., *de Gen. An.*, 5, 2. Simplic., *in Arist.*, *de Cœl.*, f. 68 b. *Scholl. Arist.*, p. 487 b, 33, 46.

2. Arist., *de An.*, I, 2, 14 : Καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.

d'ailleurs, non-seulement nous autorise à le croire, mais il ne permet pas d'en douter. D'une part il appelle l'Un principe, un sperme, un germe ; c'est-à-dire quelque chose de vivant assurément : or dans la langue des anciens, et dans leurs opinions philosophiques, quel est le principe de toute vie, végétative ou animale, si ce n'est l'âme ? D'un autre côté, il nous dit que le monde, dans le système des pythagoriciens, aspire et respire ; cette fonction éminemment vitale, par laquelle se produit l'alimentation du monde[1], peut-elle s'accomplir sans la vie dont elle est la marque, et par conséquent sans une âme ? Et cette âme du monde qui vit, respire, se nourrit et répare ses pertes, je la retrouve indiquée par Aristote jusque dans la théorie d'Héraclite[2].

Donc le monde a une âme, s'il faut entendre par là ce principe igné, cet éther, cette quintessence par laquelle les anciens atténuaient, exténuaient la notion de la matière sans la détruire. Les pythagoriciens vont jusqu'à lui donner la propriété presque immatérielle de la pénétrabilité : tout en gardant son unité, ἓν πνεῦμα, tout

1. *Philol.*, Fr. 12. B. p. 111 : Τροφὰς τοῦ κόσμου ἀναθυμιάσεις.

2. Arist., *de An.*, I, 2, 14 : Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν. On traduit généralement ce dernier mot par évaporation; je crois qu'il marque quelque chose de plus vital ; c'est le mouvement du cœur, qui palpite, qui s'élève et qui s'abaisse. Gaza l'interprète par *respirationem*; et Budée, rapprochant ἀτμίδα et ἀναθυμίασιν, traduit le premier par *expirationem*. Aristot., *De sens.*, c. II fin : Ἡ δ' ὀσμὴ, καπνώδης τις ἀναθυμίασις. Le sens de l'odorat ne peut être une exhalaison. La racine, suivant moi, serait θυμ-, et non θυ-. Il est vrai que G. Curtius les ramène l'une à l'autre, et dérive θυμός de θύω (R. θυ), fermenter, bouillonner, s'agiter, bruire, et rapproche θυμός, du scr. *dhûmas*, lat. *fumus* ; sens primitif : vapeur, fumée ; mais l'air chaud de la respiration, visible quand il fait froid, peut très-bien avoir porté ce nom, avant la vapeur noirâtre qui s'élève des feuilles ou des branches brûlées.

en restant au centre, l'Un pénètre l'immensité du tout[1], et s'étend du milieu qu'il ne quitte pas à l'extrémité qu'il occupe[2] : l'âme est au centre et elle enveloppe le tout[3].

Cet autre feu, comme le premier, est la limite[4] : c'est l'Olympe, qui contient à l'état pur[5], c'est-à-dire sans mélange, tous les éléments, l'eau, la terre, l'air, le feu, et le cinquième qui constitue le cercle même de la sphère[6], et qui n'en est pas moins l'élément par où naît et commence le monde[7]. Comme enveloppante, elle est le lien qui fait un tout du monde; et elle est alors conçue comme le principe efficace, et la loi, à laquelle rien ne se dérobe, de l'harmonie et de l'unité[8].

Entre ces deux points du centre enveloppé et de la sphère enveloppante du tout, se meuvent les sphères des êtres qui se sont plus ou moins laissé pénétrer par la limite, c'est-à-dire le monde même : d'abord la région proprement appelée κόσμος, où sont les corps divins qui,

1. Sext. Emp., IX, 127 : Ἓν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διήκειν ψυχῆς τρόπον....

2. Simplic., *Scholl. Arist.*, 505 a, 9 : Πλεχθῆναι ἐκ τοῦ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανόν.

3. *Phil.*, Fr. 22 : Τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς. Fr. 11, p. 94 : Καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον.

4. Arist., *de Cœl.*, II, 13 : Τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας.

5. *Phil.*, Fr. 11, p. 94 : Εἰλικρινείαν τῶν στοιχείων.

6. *Phil.*, Fr. 21, p. 160. J'adopte, au lieu de la leçon de Boeckh : ἡ ὁλκὰς τᾶς σφαίρας, πέμπτον, l'ingénieuse correction de Meineke, ἡ κυκλάς.

7. Plut., *Plac.. Phil.*, II, 16 : Ἀπὸ ποίου στοιχείου ἤρξατο κοσμοποιεῖν ὁ θεός· — Πυθαγόρας, ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου.

8. Plut., *Plac. Phil.*, I, 25, 2 : Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ. Cf. Stob., *Ecl.*, I, p. 158. Theodor., *Græc. Aff. Cur.*, VI, 13, p. 87. Diog. L , VIII, 85 : Ἐδοκεῖ αὐτῷ (Philolaüs) πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Platon (*Rep.*, X, 617 b) met sur les genoux de la Nécessité le fuseau tournant, qui dans sa rotation fait tourner le monde.

se mouvant de l'ouest à l'est, accomplissent autour du centre leurs danses et leurs chœurs célestes; au-dessous, à partir de la lune, est la région sublunaire, appelée proprement οὐρανὸς, sphère des êtres et des choses sujets au devenir et au changement[1].

Mais quoique composé, quoique comprenant en soi une partie où les individus changeants naissent et périssent, le monde en son tout et dans son unité ne saurait périr; car quelle cause, soit au dehors, soit au dedans de lui, pourrait-on trouver pour le détruire, qui fût plus puissante que ce principe interne de vie et d'unité, de mouvement et d'harmonie dont il est l'éternel produit. Ensuite, il n'a pas commencé, parce qu'il a en lui le principe du mouvement; il vit de sa vie propre, et se meut dès l'éternité de son propre mouvement[2]. Comment alors les pythagoriciens peuvent-ils dire : « Le monde a commencé de naître à partir du milieu, ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι[3] ? » C'est que Pythagore, lorsqu'il dit que le monde a été formé, l'entend non d'une formation dans le temps, mais d'une génération dans la pensée, οὐ κατὰ χρόνον, κατ' ἐπινοίαν[4], et Aristote confirme cette réponse que combat cependant encore sa critique. « Les pythagoriciens admettent-ils ou n'admettent-ils pas un devenir? il est inutile de discuter cette question; il est certain qu'ils posent des êtres éternels,

1. *Philol.*, Fr. 11, p. 94.
2. *Philol.*, Fr. 22, p. 167 : Ἀρχὰν κινάσιος καὶ περιαγεόμενος ἐξορχιδίω (ou ἀϊδίω). Tertull. (*Apolog.*, c. II), Varron, (*de Re Rust.*, II, 1, 3) rapportent également que la doctrine de l'éternité du monde est pythagoricienne.
3. *Phil.*, Fr. 10, p. 90.
4. Stob., *Ecl.*, I, 450.

et qu'ils cherchent à en expliquer la formation : ce qui est souverainement absurde, parce que c'est absolument impossible [1]. Tous les philosophes disent que le monde a été produit, γενομένου ; mais les uns admettent en même temps qu'il est éternel ; et les autres en concluent qu'il est périssable [2]. » M. Zeller n'a donc pas le droit de prétendre qu'avant Aristote personne n'avait soutenu la doctrine de l'éternité du monde [3]. Comment concilier l'éternité du monde avec les explications données sur sa formation [4] ? Aristote nous fournira encore la solution de cette apparente contradiction, et c'est celle que nous avons déjà trouvée dans Stobée. « Pour venir au secours de leur système, il y en a qui disent que cette génération n'est pas réelle ni dans le temps, οὐ γενομένου ποτέ, mais qu'elle est imaginée pour l'explication, διδασκαλίας χάριν [5]. » C'est donc uniquement pour les besoins de notre esprit, dans l'intérêt de la science, et pour faciliter aux autres l'intelligence des questions philosophiques, que Pythagore considère le monde comme créé [6]. Cela revient à dire que pour comprendre la vraie nature du monde, on peut et on doit le construire successivement dans son esprit. C'est l'application instinctive du principe d'Aristote : on ne comprend que ce que l'on a créé et produit : ποιοῦντες γὰρ γινώσκουσιν [7].

1. *Met.*, XIV, 3.
2. *De Cœl.*, I, 10, p. 79 b, 12.
3. D'autant plus qu'Aristote (*Phys.*, VIII, I, 250) attribue cette opinion à Empédocle et à Héraclite : Ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν.
4. Τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου. Plut., *Plac. Phil.*, II, 6, 2.
5. *De Cœl.*, I, 10.
6. Plut., *Plac. Phil.*, II, 4, 1.
7. *Met.*, IX, c. IV fin. C'est le fond de la doctrine de Fichte, et peut-être de Kant. Nous ne pouvons comprendre un objet, qu'autant que

Essayons donc de nous faire une idée de la formation de l'univers en le construisant mentalement : représentation qu'on ne doit pas s'attendre à trouver parfaitement raisonnable ni parfaitement claire, puisque c'est un point sur lequel, au dire d'Aristote, les pythagoriciens ne savaient que dire, et sur lequel ils sont restés presque muets, ἀποροῦσιν εἰπεῖν[1].

L'Un premier est le principe de l'élément de tous les êtres[2]. Il a une grandeur ; il occupe un espace, un lieu[3], il produit la grandeur et l'étendue physique[4]; il est composé soit de plans, soit d'un germe ; il vit et respire ; en tant qu'un, il est limitant et limité ; il est fini, il est générateur de la forme[5].

On doit se le représenter comme un point; mais comme un point ayant grandeur et vie; et il a déjà l'étendue dans les trois dimensions[6]. Si cette grandeur est composée de surfaces planes, on peut donner à ces plans le nom de couleur, parce que dans les corps il n'y n'y a que la surface de colorée ; mauvaise raison d'ail-

nous le voyons naître à nos yeux par la pensée, quand il est créé en quelque sorte par l'entendement. C'est le sens d'un mot fameux, qu'on s'est hâté de flétrir comme une impiété sacrilége, et qu'on aurait mieux fait de comprendre. On trouve déjà dans Vico (*de Antiquiss. Ital. sapient.*) : « Geometrica ideo demonstramus quia facimus. Physica si demonstrare possemus, faceremus. »

1. *Met.*, XIV, 3.
2. *Met.*, XIII, 6 : Τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.
3. *Met*, XIV, 5.
4. XIV, 3 : Τὰ γὰρ μεγέθη ποιεῖ.
5. Simplic., *in Phys.*, f. 104 b : Τὸ πέραινον καὶ εἰδοποιοῦν.
6. Aristote, *de Anim.* *l.* I, c. II, § 9, citant lui-même son Traité περὶ φιλοσοφίας, consacré à Platon et aux pythagoriciens, et faisant allusion à ces derniers, comme je le crois avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, dit : Αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους, καὶ πλάτους καὶ βάθους.

leurs, comme le fait observer Aristote, puisque si le plan est la limite des corps, la couleur est dans cette limite même[1]. — Si cette grandeur est composée de surfaces planes, en vertu de sa puissance interne, elle aspire le vide infini qui la gonfle, l'emplit, l'étend, et se développant, par une génération qu'on peut s'imaginer successive, dans les trois dimensions qui sont déjà en germe en elle, produit le solide. Car il semble que les pythagoriciens se soient figuré ce point comme une espèce d'outre ou de vessie extrêmement aplatie. Le vide en s'introduisant entre ces plans superficiels les écarte et engendre des intervalles[2], qui, contenus dans une forme par l'élément limitant préexistant dans les plans, constituent le corps. Le vide fait plus : par une fonction qui semble contradictoire à sa nature, puisqu'il est l'infini, il divise, sépare, distingue les êtres les uns des autres[3], parce qu'il s'introduit non pas seulement dans l'intérieur de chaque être, mais circule en dehors de chacun d'eux ; c'est en effet l'espace vide qui est placé entre les corps, qui limite leur étendue et détermine leur être en lui donnant une mesure[4]. Par l'introduction du vide la

1. Arist., *de Sens. et sens.*, c. III. Stob., *Ecl.*, I, 362. Plut., *Plac. Phil.*, I, 15. *Theol. Arithm.*, p. 10, 18.

2. Διαστήματα. Boeth. h. *Arithm.*, II, 4.

3. Arist., *Phys.*, IV, 6 : Τὸ κενὸν ὃ διορίζει τὰς φύσεις.

4. Il est clair que nous n'avons pas ici une explication scientifique, et que les pythagoriciens ne nous disent pas comment l'Un a produit la pluralité. L'intervention du vide ne sert à rien ; car elle suppose déjà cette pluralité de monades ; et le vide ne fait que grossir les proportions qui les séparent les unes des autres, comme celles de leurs dimensions propres. On ne peut guère distinguer le vide de l'infini, puisqu'Aristote (*Phys.*, IV, 6) dit que le vide s'introduit dans le monde, et qu'il y est aspiré ἐκ τοῦ ἀπείρου. D'un autre côté, Simplicius (*ad Phys.*, 152) appelle ce qui est en dehors du monde, le vide, et Aristote, l'in-

quantité continue est constituée en quantité discrète : et son premier effet est d'engendrer les nombres[1], qui ne l'oublions pas, sont les choses mêmes ; et voilà comment les nombres qui ont l'Un pour élément et principe n'en sont pas moins engendrés par la pluralité[2], ou l'élément infini qui la contient en puissance.

Si on suppose que les pythagoriciens se représentaient cet Un premier, non sous la forme d'une figure limitée par des plans, mais sous celle d'un germe, le même phénomène d'aspiration produira le même effet, c'est-à-dire que l'Un, à l'aide de l'infini, et en vertu de sa puissance interne de développement, engendre les nombres, discrets et à la fois concrets, c'est-à-dire les choses individuelles. Le point en s'accroissant porte nécessairement sa limite en dehors de lui-même, et comme il déplace sa limite, il crée un second point. L'Un, en se dédoublant, se double : un a produit deux[3]. Mais dans ce mouvement d'une limite à l'autre, le point a parcouru un intervalle, une distance : cette distance est la ligne, représentée par le nombre deux qui la détermine. Par ce même mouvement tout idéal, on se représentera également la génération du plan par la ligne, et par la révolution des plans, la génération des solides[4]. Au fond de toutes ces représentations, je ne

fini. On peut admettre, avec Hartenstein, que le même élément porte le nom d'infini, tant qu'il reste en dehors du monde, et prend celui de vide, quand il y est absorbé.

1. Arist., *Phys.*, IV, 6 : Καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κὸνεν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.

2. V. plus haut, tom. II, p. 71, n. 5 : Ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐκ τοῦ πλήθους.

3. *Met.*, XIV, 3 : Τὸν ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενον.

4. 3 = la surface, parce que la première figure rectiligne est limitée

vois qu'une notion obscure mais vraie: l'être est fils de l'être; deux est parconséquent le produit de l'Un. La vie a la puissance d'engendrer, et comme ce qu'elle engendre, tout en sortant du germe, s'en détache, l'Un, qui seul est vivant, engendre la pluralité: d'un autre côté l'être vivant ne nous est donné que sous la notion d'un être étendu, et par conséquent matériel; pour vivre, et à plus forte raison pour engendrer, il a besoin de s'assimiler un élément étranger, la matière, principe de la pluralité infinie; et c'est grâce à cette matière qu'il peut s'accroître, se multiplier: donc les nombres ou les choses sont aussi le produit, indirect au moins, de la pluralité, et à son tour l'unité vient de deux, τὸ δὲ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων [1]. Les deux éléments des nombres sont donc, par rapport à ce qu'ils constituent, comme le père et la mère, qui ne sont pas moins nécessaires l'un que l'autre à la génération: « le nombre est le premier principe: c'est l'Un, indéterminé, insaisissable, il renferme en soi tous les nombres jusqu'à l'infini. Quant à l'hypostase, c'est-à-dire quant à la réalité, la première monade est mâle: c'est le père qui engendre tous les autres nombres. La dyade, qui vient en second lieu, est le nombre femelle [2].

par trois droites; 4 = le corps, parce que le solide régulier le plus simple est limité par quatre plans.

1. *Met.*, I, 5. On saisit ici le vice incurable du système. Rien n'y est vraiment premier; car si, pour arriver à l'être, l'infini est conditionné par l'Un qui l'absorbe et se l'assimile, l'Un lui-même, pour se réaliser, est obligé de se mettre en relation avec un élément étranger. Ainsi, l'un et l'autre se conditionnent réciproquement, jusque dans le sein de l'Un premier.

2. Eudore, dans Orig., *Philos.*, p. 6. Cf. Anatol., dans la *Theol. Arithm.*, p. 34. Le nombre impair est mâle, le nombre pair est femelle.

Voilà donc comment de l'unité naissent les nombres qui sont à la fois causes de l'essence ou substance, et causes de la forme des êtres, οἱ ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν, τῆς μορφῆς αἴτιοι[1].

Comme le point premier est étendu et substantiel, il en résultait, d'après les pythagoriciens, que chacun des nombres issus de l'Un, chacune des figures engendrées du point, était quelque chose de substantiel et de réel; et comme ils s'obstinaient à confondre le nombre mathématique avec le nombre concret, ils arrivaient à des conséquences géométriquement vraies, mais absurdes dans l'ordre ontologique. Aristote observe, en effet: « que quelques philosophes, ce sont les pythagoriciens évidemment, ont pensé que les limites du corps, par exemple: la surface, la ligne, le point ou la monade, sont plus véritablement substances que le corps et le solide[2]. Le corps est moins substance que le plan; le plan moins que la ligne; la ligne moins que le point et la monade; car c'est par eux que le corps est déterminé, et il est possible qu'ils existent sans le corps, tandis que le corps ne peut exister sans eux. Comme le point est le terme de la ligne, la ligne la limite du plan, le plan celle du solide, quelques-uns concluent que ce sont là des êtres naturels existant par eux-mêmes[3], et alors ils ne se gêneront pas pour composer de plans et résoudre en plans tous les corps[4]. »

1. Arist., *Met.*, XIV, 5, et XIII, 6.
2. *Met.*, VII, 2, 1028 b, 15.
3. *Met.*, III, 5; XIV, 3.
4. *De Cœl.*, III, 1. Cf. les passages cités par Brand., *Greech. u. Rom. Philos.*, I, p. 471. Si quelques-uns se rapportent à Platon, c'est qu'Aristote lui attribue une doctrine qui s'éloigne peu, en ce point surtout,

Non-seulement le plan, la ligne et le point devaient être des réalités, mais dans l'ordre de la génération mentale[1] des nombres, ils devaient être antérieurs aux choses, et le point, l'Un, devait être le premier : « Platon et les pythagoriciens faisaient des nombres les principes des choses, parce que le principe leur paraissait être ce qui est premier et indivisible. Or les surfaces sont antérieures aux corps, parce que tout ce qui est simple et non composé est naturellement antérieur. Par la même raison les lignes sont antérieures aux surfaces, et les points aux lignes : ces points, στιγμαί, que les mathématiciens appellent σημεῖα, étaient nommés par les pythagoriciens monades. Les monades sont des nombres, donc les nombres sont les premiers des êtres[2]. »

Mais il importe de ne pas oublier que ces nombres n'étaient pas des nombres abstraits. « Les pythagoriciens n'admettaient qu'un nombre, le nombre mathématique; mais ils ne le considéraient pas comme indivisible et incorporel, c'est-à-dire comme monadique : en effet, le

de celle des pythagoriciens, comme il le constate lui-même, *de Cœl.*, III, 1 : « Cette réfutation, dit-il, retombe également sur ceux qui composent le monde des nombres,... comme certains pythagoriciens. »

1. C'est avec cette réserve qu'on doit admettre le témoignage d'Aristote. Et encore ses renseignements sont quelque peu contradictoires; car il suppose que les pythagoriciens attribuent plus de substance, plus d'être, et par conséquent plus de perfection à la surface qu'au solide, à la ligne qu'à la surface, au point qu'à la ligne. N'est-ce pas dire que le point est toute la perfection de l'être? Mais, tout à l'heure, il va nous dire le contraire : à savoir que les pythagoriciens, posant pour principe le point, le germe, font commencer les choses par une imperfection première, d'où elles ne peuvent sortir que par un mouvement progressif, qui crée postérieurement la perfection. Donc le point n'a pas plus de perfection que la ligne, la ligne que la surface, etc.

2. Alexand. Aphrod., *ad Met.*, I, 6. *Scholl. Arist.*, p. 551.

nombre monadique est indivisible et incorporel. Mais ils attribuaient à leurs monades une grandeur étendue[1]. » Il résulte de là que le nombre mathématique des pythagoriciens n'est pas monadique, c'est-à-dire qu'il est peut être indivisible, mais qu'il n'est pas incorporel. Aristote nous l'atteste lui-même : « Tout le monde admet les nombres monadiques, excepté les pythagoriciens qui, soutenant que l'Un est le principe et l'élément des êtres, sont obligés d'attribuer la grandeur aux monades.... Ils forment le monde entier de nombres : seulement ce ne sont pas des nombres monadiques, puisqu'ils imaginent que les monades sont étendues[2], » tandis que le nombre monadique est un point abstrait, n'ayant pas de situation dans l'espace, στιγμὴ ἀθετός[3].

Mais si les pythagoriciens ne sont pas assez insensés pour composer le monde de purs rapports subjectifs, et de nombres abstraits, les analogies qu'ils ont aperçues dans les propriétés et les combinaisons de ces derniers les ont aveuglés au point de les confondre avec les choses. Les choses sont des nombres, parce que les nombres sont des choses. Il est alors indifférent d'étudier les unes ou les autres. Il y a plus : la science des nombres, ou les mathématiques, étant plus facile et plus abordable, c'est par elle qu'on peut arriver à la connaissance de la nature, et l'on peut apercevoir et saisir dans les propriétés des nombres et les rapports mathématiques, dans ces belles lois et ces rhythmes mesurés et harmonieux

1. *Scholl. Arist., ad Met.*, XIII, 6, p. 723, éd. Bonitz.
2. *Met.*, XIII, 6.
3. *Met.*, XIII, 8. Les objections d'Aristote portent sur tout ce point, que les pythagoriciens raisonnent sur les Unités, comme si elles étaient monadiques, tandis qu'ils n'admettent pas qu'elles le soient.

du développement des choses, non-seulement le secret du mécanisme ou de l'organisme de l'univers[1], mais, puisque la loi se confond avec l'essence, l'essence même des choses.

§ 4. SYSTÈME DES NOMBRES DANS LE MONDE.

Les nombres se divisent en maintes espèces : il y a d'abord les nombres pairs et les nombres impairs, les nombres linéaires, les nombres plans, lesquels comprennent les nombres carrés, les gnomons ou étéromèques, les nombres triangulaires, les nombres polygoniques, les nombres solides, par exemple : les nombres cubiques, les nombres puissances et les nombres en puissance[2].

Les nombres pairs sont :

1. ἀρτιακὶς ἄρτιον, c'est-à-dire ceux qui se laissent diviser par des nombres pairs en nombres pairs, jusqu'à ce qu'on arrive à l'unité, par exemple : 64.

2. L'impair-pair περισσάρτιον qui ne se laisse diviser en nombres pairs que par le diviseur 2, mais qui, par tout autre diviseur pair ne donne au quotient que des impairs.

3. Le pair-impair, ἀρτιοπέρισσον, c'est-à-dire ceux des nombres qui, même divisés par deux, ne donnent que des impairs.

Les nombres impairs sont :

1. Alex. Aphrod., *Scholl.*, p. 560 b, 25 : « Quant à l'ordre de position qu'occupaient les nombres dans le monde, d'après les pythagoriciens, il était exposé par Aristote dans son second livre sur le système pythagoricien. »

2. Alex. Aphr., *in Met.*, I, 8, 990, 23. *Scholl.*, 561 b, 5 : Ἡ μὲν δυναμένη, l'hypothénuse a, du triangle rectangle, αἱ δὲ δυναστευομέναι, les côtés de l'angle droit, b et c, parce que $a^2 = b^2 + c^2$.

1. L'impair premier et simple.

2. 'impair second produit de plusieurs impairs, et qui ne sont par conséquent pas divisibles, par exemple : 9. 15. 21. 25.

3. Les impairs premiers entre eux[1]....

Mais à l'exception de l'identité que les pythagoriciens établissaient entre l'impair et le fini, d'une part, et le pair et l'infini, de l'autre, on ne voit pas quel rapport logique ont ces théorèmes d'arithmétique avec leur conception philosophique. M. Zeller veut qu'ils soient partis uniquement des mathématiques pures et qu'ils s'y soient renfermés. La notion de l'infini pythagoricien est, croit-il, l'infini mathématique, car ce n'est que la faculté de certains nombres pairs d'être infiniment divisibles par deux, qui la leur a fournie. Il n'y a pour eux ni esprit ni matière, et leur nombre n'a ni substance suprasensible, ni substance matérielle. Je crois avoir prouvé plus haut que les pythagoriciens n'ont pas poussé jusqu'à cette folle absurdité l'ivresse des mathématiques, et que la pensée qui inspire leur système est d'un tout autre ordre : je n'en voudrais d'autre preuve que l'absence de rapport visible entre leurs théorèmes mathématiques et leur physique. Ils transportent, en effet, les données de l'expérience et de l'observation psychologique dans leur système des nombres, encore plus qu'ils ne font le contraire, quoiqu'ils en aient d'ailleurs le désir.

Nous allons nous en convaincre immédiatement. Tandis que les nombres abstraits sont en réalité infinis, les pythagoriciens renferment dans une étendue limi-

1. Nicom., *Inst. arithm.*, p. 9. Theon., I, c. VIII. Zeller, t. I, p. 290, not. 1.

tée tout leur système numérique, et cette étendue est des plus restreintes puisqu'elle s'arrête au nombre 10. Ce nombre est parfait et suffisant; car il renferme en lui la nature et la puissance active de tous les nombres; il est le principe de tout être, de toute vie, de toute intelligence; il est la force interne et incréée qui produit la permanence éternelle des choses de ce monde[1]. Il est vrai que pour le prouver, ils ont recours à un fait de pure arithmétique, comme nous le verrons plus loin[2]. Mais ce qu'il y a de remarquable c'est que si tout être, par cela seul qu'il est, est décadique[3], il n'est pas moins tétradique[4], et de plus tout nombre tétradique et décadique est en même temps une unité. Ainsi chaque nombre est à la fois 1, 4 et 10. Certes ce ne sont pas les nombres de l'arithmétique qui jouissent de ces propriétés, sauf peut-être la dernière; car il paraît bien certain que le nombre neuf répond à une notion parfaitement une, et très-distincte de celle des nombres dont il est composé. En tout cas, les pythagoriciens auraient été obligés de l'admettre, puisque chaque être étant un nombre, ce nombre de l'être ne pouvait manquer d'être un. Cela revient peut-être à dire que l'unité réelle et concrète doit enfermer les déterminations diverses, les qualités même opposées, et comme ces qualités sont des nombres, que l'unité tout

1. *Philol.* Bœckh, p. 139. Arist., *Met.*, I, 5. Philop., *in Arist. de Anim.*, c. II : Τελεῖος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα, περιέχει γὰρ πάντα ἀριθμὸν ἐν ἑαυτῷ.

2. Hierocl., *in Carm. aur.*, p. 166. Müllach. Aristot., *Phys.*, III, 6. *Met.*, XII, 8; XIII, 8 : Ἐἰ μέχρι δεκάδος ὁ ἀριθμός.

3. J. Philop., *de Anim. C.*, p. 2. Brand., *De perd. lib. Arist.*, p. 49 : Ἀριθμοὶ δὲ δεκαδικοί.

4. Précisément parce qu'il est décadique; car 10 est la somme des quatre premiers nombres. J. Philop., *Id.*, *Id.*

en restant une, doit contenir d'autres nombres, c'est-à-dire le multiple de ses déterminations et de ses propriétés.

Les dix premiers nombres, dont la décade est la limite, suffisent, au dire des pythagoriciens, pour expliquer l'infinie variété des choses, depuis le brin d'herbe jusqu'au soleil, depuis la réalité la plus matérielle jusqu'aux attributs, aux modes, aux propriétés des choses, et jusqu'aux dieux eux-mêmes[1]. Mais à mesure que le nombre s'élève dans l'échelle et se rapproche de la perfection que la décade représente, l'être croît en beauté, en richesse d'attributs et de déterminations positives. Sans être vide, l'unité qui n'est que l'unité, représente le germe premier, c'est-à-dire l'être à son état d'enveloppement, tandis qu'à mesure qu'elle s'éloigne de cette unité pauvre, elle se développe, s'achève, s'étend, se complète, s'enrichit. C'est du moins ce qu'on peut inférer du passage suivant de Philolaüs, qui malheureusement est quelque peu contredit par d'autres applications du système des nombres aux choses.

Si 1 est le point, 2 la ligne, 3 la surface, 4 pourra représenter le premier et le plus simple des corps solides[2], composé d'un plan triangulaire à la base, et de trois plans triangulaires unis dans l'angle du sommet. C'est la pyramide, qui est le premier, et peut être considéré comme le type des solides, parce que tous les solides se peuvent résoudre en pyramides triangulaires. Philolaüs appelle les corps solides des grandeurs mathématiques,

1. J. Philop., ubi supr., p. 50 : Εἶναι οὖν ἔλεγε τὰς τετραδικὰς ταύτας ἀρχὰς καὶ κοινῶς ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ ἰδίᾳ, καὶ ἔν τε τοῖς νοητοῖς καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς καὶ ἐν τοῖς αἰσθήτοις.

2. *Scholl. Arist. in Met.*, XIII, 9. Bonitz. p. 756 : « Les nombres donnent donc aux grandeurs leurs formes, τὰ εἴδη. »

et il dit : « *Après* la grandeur mathématique, limitée par trois surfaces et que représente le nombre 4[1], l'être montre la qualité et la couleur dans le nombre 5 ; la fonction de la vie animée, ψύχωσιν, dans le nombre 6; la raison, la santé, et ce qu'il appelle la lumière, dans le nombre 7 ; puis l'amour, l'amitié, la prudence, la réflexion sont communiqués à l'être par le nombre 8. » Là s'arrête, hélas ! le fragment mutilé de Philolaüs, sur lequel nous reviendrons plus loin. Il suffit cependant d'une part pour prouver que Philolaüs ne connaît pas d'autre être que l'être physique[2], ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως, et c'est pour cela qu'il trouve dans la sensation la condition nécessaire et peut-être la forme unique de toute connaissance[3]; de l'autre, pour montrer dans la série progressive des nombres la loi du développement progressif et sérié des êtres. Par où je ne crois pas que Philolaüs ait voulu dire que la nature est douée d'un mouvement de perfectionnement continu et progressif, par lequel chacun des êtres qui la compose cherche à s'élever dans l'échelle et à s'enrichir des qualités des êtres supérieurs ; mais seulement, si j'entre bien dans sa pensée, que tous les êtres sont distribués sur les 10 degrés de cette échelle, dont chacun représente une fonction supérieure par rapport à celui qui est placé au-dessous de lui, inférieure par rapport à celui qui est placé au-dessus, en

1. *Phil.*, Fr. 21. Boeckh. p. 157 : Τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι.

2. En effet, c'est toujours le même être, c'est-à-dire l'être physique, qui ajoute à la grandeur mathématique, successivement les autres propriétés et attributs. Car 6 contient d'abord 4, c'est-à-dire un corps; puis 5, c'est-à-dire la qualité physique, etc., tous les nombres supérieurs contenant en effet les nombres inférieurs.

3. Fr. 4.

sorte que le tout, c'est-à-dire le monde, forme une proportion, une harmonie croissante, par degrés liés entre eux. En un mot ce n'est pas le mouvement vers la perfection qui est indiqué par le passage, mais l'ordre et la beauté du monde tel qu'il est, ordre et beauté constitués par la proportion croissante de la série naturelle des nombres. C'est un point de vue esthétique et mathématique. Le point de vue dynamique du développement réel ne pourrait être attribué aux pythagoriciens qu'avec la doctrine d'une production du monde dans le temps : or nous avons vu plus haut qu'il était pour eux éternel. Le monde n'aspire pas à l'ordre et à l'harmonie : il les possède ; il est essentiellement l'ordre et l'harmonie même, ὁ Κόσμος. Mais alors s'il en est comme nous le venons d'exposer, si l'unité n'est que le germe imparfait, le noyau grossier, obscur, informe, d'où se développe idéalement la riche et croissante harmonie des choses, comment concilier cette thèse avec le rôle supérieur et souverain de l'unité, et avec cette autre échelle qu'Aristote n'applique qu'aux degrés de la connaissance, mais qui repose sur un principe absolument contraire : car 1 y représente la raison pure, 2 l'opinion, 3 la sensation[1] ? Ici, on le voit, à mesure que les nombres s'éloignent de l'unité, ils représentent des choses qui diminuent de perfection et de beauté.

Si l'Un premier n'est qu'un germe, que le principe grossier des choses, c'est donc l'imparfait qui est à l'origine idéale des choses, et comment concilier cette imperfection de l'Un avec toutes les perfections qu'ailleurs

1. Aristot., *de Anim.* I, c. II, 59.

on lui donne? Faire un est l'œuvre de Jupiter le Dieu suprême, qui lie les parties dans le tout[1]. Les pythagoriciens, dit Alexandre d'Aphrodise, appellent l'Un raison et essence, parce que la raison est une essence permanente, absolument identique et souveraine[2]. C'est au moyen de l'unité d'angle que s'opère l'unification des corps[3]. La triade et la tétrade, participant aux biens générateurs et producteurs de la forme, enveloppent toute l'organisation régulière des choses engendrées : elles produisent (par la multiplication) la dodécade, laquelle tend et aboutit à la monade une, la puissance souveraine et suprême de Jupiter[4]. De quelque côté que nous nous tournions, nous nous heurtons à des contradictions que n'ont pas résolues les pythagoriciens, et dont peut-être ils n'ont même pas eu conscience.

Si nous faisons remarquer que l'unité accompagne chacun des nombres de la décade, 3, 10, aussi bien que 1, il est difficile d'admettre que l'unité qui accompagne 3 ou 10 soit l'unité qui constitue 1. Faut-il donc distinguer l'Un du nombre 1 ? Mais s'il y a deux unités, ou l'une est dérivée, ou elles sont toutes deux primitives : si elles sont toutes deux primitives, elles sont deux, et l'Un n'est plus principe universel. De plus, laquelle de ces unités sera le germe, laquelle le principe universel ? Le germe ne sera-t-il plus principe ? Si elles sont dérivées,

1. Procl., *in Euclid.*, p. 48. Boeckh, *Phil.*, p. 157 : Κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος.

2. *Scholl. Arist.*, p. 540.

3. Procl., *in Euclid.*, p. 46 : Κατὰ μίαν αὐτῶν γωνίαν συνάγει τὴν ἕνωσιν ὁ Φιλόλαος.

4. Boeckh, *Phil.*, p. 156 ; Εἰς μίαν μονάδα, τὴν τοῦ Διὸς ἀρχὴν ἀνατείνεται.

assurément c'est l'unité supérieure qui aura engendré l'inférieure[1], tandis qu'Aristote nous fait entendre que les pythagoriciens mettaient à l'origine et posaient comme principe unique, non l'acte riche de perfection et d'être, mais la puissance pauvre et nue du germe imparfait, τὸ πρῶτον ἓν ἁρμοσθέν.

« Ceux qui pensent, dit Aristote, avec les pythagoriciens et Speusippe, que le premier principe n'est pas le beau et le bien parfait, parce que les principes des plantes et des animaux sont des causes, et que le beau et le parfait n'appartiennent pas à ces causes, mais à ce qui provient d'elles, ceux-là se trompent. Car la semence provient d'un être parfait qui lui est antérieur, et c'est cet être parfait qui est principe et non la semence[2].... Quelques théologiens ne regardent pas le bien comme principe[3]; mais ils disent que c'est par une procession de la nature des êtres que se produit et se manifeste le beau et le bien : ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι[4]. »

Ces deux passages rapprochés l'un de l'autre prouvent que les pythagoriciens mettaient à l'origine des choses un principe imparfait[5], le germe, d'où sortait par

1. Et alors le monde ne sera qu'un développement de Dieu dans le monde.

2. Arist., *Met.*, XII, 7.

3. Les pythagoriciens sont appelés ici théologiens, si le passage se rapporte à eux, comme nous le montrerons tout à l'heure.

4. Arist., *Met.*, XIV, 4.

5. M. Ravaisson, *Speusipp.*, III, p. 7 et 8 : « Scilicet Pythagoricis, non ut Platoni placuerat, primum omnium principium bonum ipsum, bonum per se esse.... » *Id.*, p. 8 et 9 : « Per Theologos istos significare τοὺς περὶ Σπεύσιππον.... Quin ista enim ipsa Speusippi verba hic latere crediderim, ἀλλὰ προελθούσης, ab Aristotelico scribendi more, præcipue in Metaphysicis, satis aliena, et platonicam quamdam ἐμφα-

une force interne de développement progressif, la beauté et la perfection des êtres. Il est vrai que sur ce dernier point, M. Ravaisson, observant que cette phrase : ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι, a une couleur et un mouvement emphatiques qui ne sont guère dans les habitudes d'Aristote, suppose qu'il n'a fait ici que transcrire les expressions mêmes de Speusippe. De plus comme l'idée elle-même d'un mouvement progressif de la nature ne se montre ni dans les fragments pythagoriciens ni dans les renseignements qui nous ont été transmis sur leur doctrine philosophique, il conclut que c'est une proposition absolument propre à Speusippe, qui prépare et qui annonce la procession alexandrine, mais en sens inverse. Mais quelque ingénieuse que soit l'hypothèse de M. Ravaisson, elle est difficile à défendre. Car aussitôt qu'on suppose que les pythagoriciens ont admis l'imparfait comme principe et comme cause[1], il n'a pu être principe et cause que du parfait, ou du moins imparfait; et alors la notion d'un mouvement progressif de la nature vers une perfection toujours plus grande est logiquement donnée. Je renverse le raisonnement, et je dis : puisque ni les fragments, ni les témoignages, ni l'esprit de la doctrine, ni la vraisemblance historique ne permettent d'attribuer au

σιν spirantia. Saltem quum et in Pythagoreorum superstitibus fragmentis et in plurimis quæ de Pythagorica philosophia habemus testimoniis, *nihil quidquam de rerum natura processu appareat*, fuisse id Speusippi proprium dogma credibile est. »

1. *Id.*, *Id.* « Verisimillimum tamen idem Speusippo ac Pythagoricis placuisse. Quippe ut hi, sic ille a plantis et animalibus exemplum sumebat, quibus semina, unde initium habent, pulchri bonique causæ sunt. »

premier essai de philosophie systématique qui se produit en Grèce, au sixième siècle, une idée si profonde et si grande, nous ne pouvons plus leur attribuer la proposition qui la contient nécessairement, à savoir que l'imparfait est premier[1]. Dans leur conception des choses il n'y a pas lieu de poser la question : car ce qui est idéalement premier, c'est l'Un, à la fois pair et impair, parfait et imparfait. Les dix premiers nombres représentent dix degrés superposés, et toujours de plus en plus parfaits; mais chacun d'eux est un, existe de toute éternité, et de toute éternité existe avec la double nature enfermée dans l'Un, c'est-à-dire à la fois parfait et imparfait. Et même s'il était légitime, à l'aide de l'induction, de séparer ces deux éléments l'un de l'autre, on arriverait certainement à la conclusion que l'élément parfait impair du nombre est antérieur comme il est supérieur à l'autre. Il ne faut pas croire que 10 existe après 1, et que l'unité de la décade soit postérieure à celle de la triade, par exemple : car la décade représente la vie divine, l'être dans sa perfection absolue ou relative; de quelque façon que l'aient conçue les pythagoriciens, certes ils n'ont pas fait naître les hommes avant les dieux. Il n'y a pas plusieurs unités, il n'y en a qu'une, qui coexiste simultanément dans chacun des 10 nombres, et dans chacun des êtres dont ces nombres expriment les caractères essentiels. L'unité qui fait l'unité du nombre 1, est celle qui fait l'unité du nombre 2, et par une excellente raison, c'est que 2 contient 1 ; de même que le feu

1. L'idée que ce qui est simple et non composé est antérieur réellement, et non idéalement (κατ' ἐπινοίαν), qu'Alexandre prête aux pythagoriciens, lui appartient en propre. V. plus haut, p. 94.

central est en même temps périphérique, qu'il est ainsi l'enveloppé et l'enveloppant, de même l'unité qui est enveloppée dans la triade, dans la décade, les enveloppe également[1]; car 10 est non-seulement la somme de 10 unités, mais l'unité de cette somme. Aussi Philolaüs nous dit-il que si nous voulons bien concevoir et la nature et la puissance du nombre, c'est-à-dire de l'Un, c'est dans la décade qu'il faut les étudier, car c'est là qu'éclatent surtout sa force supérieure et son essence divine. En un mot je me représente les 10 nombres comme 10 degrés de l'être, disposés dans une échelle sériée et croissante de l'un à l'autre [2]. Il y a donc des

1. C'est cette pénétrabilité, qui prépare la voie de l'idée platonicienne, qui est à la fois en elle-même, dans chaque chose et dans toutes. Le mot d'Aristote se vérifie à chaque pas de cette analyse: les principes pythagoriciens portent plus haut que le monde sensible, et contiennent un idéalisme que leurs auteurs ont peut-être entrevu, pressenti, mais qu'ils n'ont pas formulé.

2. Je me représenterais cette échelle, non pas en couches horizontales, ni en colonnes perpendiculaires, mais disposées en un cercle, qui est pour les pythagoriciens la figure parfaite et la figure du monde, de telle sorte qu'il n'y ait pas, pour ainsi dire, de commencement entre les divers degrés. Or, on peut dire que le cercle se confond avec son centre, qui n'est que le cercle ramassé et replié sur lui-même. Le centre est le cercle réduit et en quelque sorte renversé; le cercle est le centre épanoui, dilaté; ils s'enferment et se contiennent l'un l'autre, l'un est l'autre mais dans une puissance opposée; chacun sert alternativement à l'autre, soit de premier principe et d'origine, soit de fin et de conséquence dernière. Le centre se confond avec le cercle; puisque sans centre il n'y a pas de cercle; sans cercle, pas de centre; et puisqu'il y a coïncidence, il n'y a pas de premier. C'est ainsi que Jordano Bruno a conçu son *Minimum* et son *Maximum*, et la nature de leurs rapports. C'est toujours l'idée pythagoricienne, que l'être ne consiste que dans un rapport où coïncident, coexistent et se pénètrent les deux termes contraires, principes et éléments nécessaires de toutes choses. Aussi Bruno dit-il : « Minimum potentissimum est omnium; quippe quod omne momentum, numerum, magnitudinem, claudit atque virtutem (*de Minimo*, p. 16).... *De minim.*, l. IV, sub fin. Le

degrés inférieurs et des degrés supérieurs de perfection et de beauté. Mais comme l'unité de ces dix degrés, la décade, constitue le monde et que le monde est éternel, cette disposition ordonnée et symétrique est éternelle aussi : et le premier n'est pas principe d'un mouvement qui n'existe pas[1]. Les sons distincts des dix sphères terrestres comme des dix sphères célestes se confondent dans un seul et éternel accord, dans une seule et éternelle harmonie, et cette éternelle harmonie c'est le monde.

Dans la proposition pythagoricienne qui fait de l'Un premier, d'une part, un germe, de l'autre la perfection, il n'y a donc pas autant de contradiction qu'on pourrait le croire : car l'unité passant et pénétrant dans tous les nombres, c'est dans le nombre supérieur qu'elle manifeste toute sa beauté et sa perfection. Mais je suis loin de prétendre qu'il n'y a pas eu dans l'esprit de ces philosophes ni confusion ni même contradiction[2]. Ainsi il est certain qu'Aristote ne fait aucune distinction quand il dit que 1 est la raison ou l'âme, et un peu plus haut, qu'elle est l'être vivant en soi, et ailleurs le point et le germe[3].

Minimum est ce dont aucune partie n'est ce qu'est une première partie : « Est minimum cujus pars nulla est, prima quod pars est. In minimo sunt maxima quæque.... (*Id.*, p. 109.) Hinc optimus Maximus, monadis nomine celebratur.... » (*Id.*, 10.) Cf. *Christ. Bartholmess*, Jordano Bruno, t. II, p. 207.

1. Le principal défaut de la philosophie pythagoricienne, c'est de laisser sans véritable explication le mouvement, la vie. Hegel, *Analyse de Willm*, t. IV, 10.

2. Alex. Aphrod., *in Met.*, XIII, 9, p. 756, 14, Bonitz. « Ils ne sont pas d'accord sur la manière d'introduire le principe de l'Unité. »

3. *De Anim.*, I, c. II : Νοῦν μὲν τὸ ἕν... μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν.... Αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας. *Scholl.*, p. 540, Alex. : Νοῦν δὲ καὶ οὐσίαν ἔλεγον τὸ ἕν. Asclep., p. 541 : Ἔλεγον οὖν τὴν μονάδα τὸ

Quoi qu'il en soit, admettons ici que le nombre 1 représente le point, mais le point vivant, ayant grandeur et vie, l'espace dans les trois dimensions, mais enfermées en un point indivisible[1]. Nous savons que les nombres constituent les choses : Si 1 représente la raison pure[2], parce que c'est l'opération la plus parfaite de la pensée, — car l'intelligence se confondant avec son objet, l'unité reste entière, μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν ; — deux, représenté par la ligne[3], exprimera et constituera la science[4], ou l'opinion[5], ou l'âme; parce que la science est un mouvement qui va d'une chose à une autre différente, du sujet à l'objet, parce que l'âme part des prémisses pour arriver à la conclusion, et parcourt ainsi une ligne entre ces deux points[6]. Les pythagoriciens avaient distribué dans leurs 10 nombres les

νοῦν. *Id.*, p. 541, le *Cod. reg.*, l. 29 : Νοῦν δὲ καὶ ψυχὴν διὰ τὸ μοναδικὸν καὶ ἑνιαῖον τὴν μονάδα ἔλεγον.

1. *De Anim.*, I, c. II : Ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους.

2. Philolaüs la représente, au contraire, par le nombre 7.

3. Arist., *Met.*, VII, II : Καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν.

4. Arist., *de Anim.*, I, c. II, 59 : Ἐπιστημὴν δὲ τὰ δύο.

5. Alex., *Scholl. Arist.*, p. 540. La δόξα est 2 διὰ τὸ ἐπ' ἄμφω μεταβλήτην εἶναι· ἔλεγον δὲ καὶ κίνησιν αὐτὴν καὶ ἐπίθεσιν. Elle ajoute, en effet, un attribut à un sujet; et elle est discursive. Cf. Philop., *in lib. de Anim.*, p. 2. Brand., *De perdit. lib. Aristot.*, p. 50 : « 2 constitue la science et les choses susceptibles d'être connues par la science; car elle se tient dans un espace déterminé, qui va d'un point à un autre. La science, en effet, est un passage d'une chose déterminée à une chose déterminée : en effet, elle n'est pas indéterminée. C'est même pour cela qu'elle est appelée en grec ἐπιστήμη, parce qu'elle nous pousse et nous conduit au repos, ἐπὶ στάσιν, que nous ne trouvons que dans la pensée pure. »

6. Asclep., *Scholl. Arist.*, p. 541 : Τὴν δὲ δυάδα ἔλεγον εἶναι τὴν ψυχὴν ἐπειδὴ ἔχει τὸ πόθεν ποῖ.

dieux comme les êtres; et de même qu'ils appelaient Apollon l'unité[1], ils nommaient Artémis sa sœur la dyade, peut-être à cause de l'analogie d'ἄρτιος[2]. D'après Philolaüs, ce nombre était celui de Rhéa, la terre, l'épouse de Cronos, parce que la terre est le second corps céleste à partir du centre[3]. Plutarque enfin nous rapporte qu'il était attribué à la dispute et à l'audace, ἔριν καὶ τόλμην, évidemment parce qu'elles séparent et divisent les hommes[4]. Quoiqu'il règne déjà dans ces attributions diverses une liberté arbitraire évidente, voici qui met le comble à la confusion. 2 est tout ce que nous venons de dire et, de plus, la matière, parce qu'il est type du pair, principe de l'infini et de l'illimité de la division, qui s'oppose à l'unité et fait effort pour la détruire[5]. Mais nous avons déjà eu occasion de dire qu'attribuer à un nombre quelconque l'imperfection absolue était contraire à l'esprit de l'ancien pythagorisme, et que la doctrine de la dyade indéfinie, qu'on ne trouve même pas dans Platon, doit appartenir à ses successeurs pythagorisants[6].

1. Plut., *de Is.*, c. x.

2. Moderat. dans Stobée, I, 20. Cf. Fragm. de Modératus dans Meursius : *de Denario Pythag.* La *Théologie arithmétique* donne de nombreux détails sur ce point. On retrouve dans Bruno jusqu'à cette mythologie des nombres. Il appelle la ligne Apollon; le triangle, Minerve : le cercle, Vénus. Cf. Bartholmess, p. 214.

3. Lydus, *de Mensib.*, IV, 44, p. 208, éd. Röth.

4. Plut., *de Is.*, c. LXXV.

5. Aslep., *Scholl. Arist,*, p. 541, a, 3 : Διὸ καὶ τὴν δυάδα ἔλεγον. *Id.*, p. 543, b, 18. Fragment mutilé, tiré de deux ouvrages d'Aristote : Αὐτῶν περὶ φιλοσοφίας (m. 1) καὶ ἐν τοῖς περὶ Οὐράνου (m. 2) οἱ Πυθαγορεῖοι ὑλικὴν αἰτίαν ἐτίθεντο τὴν δυάδα καὶ ἁπλῶς τὸ ἄρτιον.

6. Et c'est sous l'influence des idées platoniciennes et néo-platoniciennes que s'est introduite cette interprétation trop idéalisée du vieux pythagorisme. « Puisqu'il y a dans les êtres unité, ressemblance,

3 est le nombre plan[1]; et le nombre plan est la représentation et l'essence de la faculté de la conjecture[2], et l'essence des choses, objets de cette faculté, c'est-à-dire des choses physiques. C'est le premier nombre impair, le premier nombre parfait, car il est le premier qui ait commencement, milieu, fin[3]: il est ainsi le nombre de toutes choses et du tout, puisque le tout et toutes choses sont limités par trois, ont trois dimensions[4]; il est donc nombre solide. C'est évidemment le nombre du triangle; mais il est de plus le nombre du cercle, figure parfaite, achevée, entière, qui a commencement, milieu et fin. Il est la forme informante[5], la justice[6], le mariage[7]. Parmi les dieux, il désigne Minerve qui porte, on le

force informante, identité, et qu'il y a entre eux différence, dissemblance, et le reste, les pythagoriciens disaient que la monade était le principe de l'unité, de la ressemblance, de la force informante, de l'identité, et en un mot de toutes ces propriétés qui contiennent et retiennent l'être dans un tout organisé et un, πάσης συνεχείας, et que la dyade était principe de la différence, de la divisibilité, de la diversité. C'est pour cela qu'ils appelaient la matière dyade, parce qu'elle est la cause de la division. » Asclep., *Scholl. Arist.*, p. 541 a.

1. Alexand., *in Met.*, XIII, 9, p. 716 : Τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ.

2. Arist., *de Anim.*, I, 2, 9 : Τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν. Philop. dans Brand., *De perd. lib. Arist.*, p. 50 : Τριάς δὲ τὰ φυσικὰ καὶ δοξαστά.

3. Theon. Smyrn., p. 72 : Τελεῖος, ἐπειδὴ πρῶτος ἀρχὴν, καὶ μέσα καὶ πέρας ἔχει.

4. Arist., *de Cæl.*, I, I, 268 a, 10. Il est aussi le nombre de l'homme en soi, αὐτὸ ἄνθρωπος ἡ τριάς (*Met.*, XIII, 8). Du moins, c'est sur cette définition qu'Aristote fait porter la réfutation du système des nombres ; Si 3 est l'homme en soi, dit-il, tous les autres 3 le sont aussi; car tous les 3 sont semblables dans les mêmes nombres. Par conséquent, il y aura autant d'hommes en soi que de 3, c'est-à-dire une infinité; et de plus chaque 3, c'est-à-dire chaque individu, sera l'homme en soi. »

5. *Scholl. Arist.*, p. 543 b.

6. Plut.. *de Is.*, c. LXXV.

7. *Theol. Arithm.*, p. 18.

sait, le nom de Τριτογένεια[1]. Comme tous les corps se peuvent résoudre en triangles élémentaires[2], les pythagoriciens disaient que le triangle est le principe de toute génération et de la forme de toutes les choses engendrées. C'est pour cela que Platon, dans le *Timée*, soutient que les raisons de l'être physique et de la mise en œuvre des éléments sont triangulaires[3]. C'est donc avec raison que Philolaüs a attribué l'angle du triangle à quatre dieux : Cronos, Hadès, Arès, Bacchus, réunissant sous ces quatre noms le quadruple arrangement des éléments. Car Cronos préside à toute nature humide et froide ; Arès à toute nature ignée ; Hadès embrasse tous les êtres souterrains ; Dionysos dirige la génération des choses humides et chaudes dont le vin par sa chaleur et son état liquide est le symbole. Tous ces dieux sont distincts si l'on considère leurs secondes opérations ; ils n'en sont pas moins unifiés les uns aux autres, ἥνωνται ἀλλήλοις, et c'est pour exprimer cette unité d'essence que Philolaüs les confond dans un seul angle[4].

Philopon explique comment 3 répond à la conjecture, ἡ δόξα ; c'est que cette forme de la connaissance part d'un point, mais n'a pas de point précis où se porter ; elle flotte indécise et incertaine entre cette affirmation et cette autre. Telles sont aussi les choses auxquelles elle s'applique, c'est-à-dire les choses physiques, dont l'être est emporté par un flux perpétuel, ἐν ῥύσει ἔχοντα τὸ εἶναι ; qui ne sont pas absolument immuables, qui ce-

1. Plut., l. l.
2. Théodore d'Asina, dans Boeckh, p. 153.
3. Procl., ap. Boeckh, p. 154.
4. Procl., Boeckh, p. 154 et 155.

pendant persistent et demeurent dans leurs formes, et vont, dans les changements qu'elles éprouvent, d'un côté au côté opposé, d'un contraire à l'autre contraire[1].

Si l'on résume ces attributions et si on les rapproche, on en verra l'arbitraire et l'inconséquence. 3 est tout à la fois le plan, le cercle, le solide ou corps, l'homme en soi, l'être physique, la forme, la conjecture, la justice, le mariage et Minerve. Il n'est pas plus étonnant de voir le nombre du mariage attribué à la déesse vierge, que de voir le nombre 3 premier impair, supérieur au premier pair 2, exprimer cependant une forme de la connaissance, ἡ δόξα, inférieure à la science, ἐπιστήμη.

4, tout nombre pair qu'il est, est le nombre sacré : à lui s'arrête la progression des premiers nombres dont la somme fait la parfaite décade, et qui contiennent et constituent l'essence de toutes les choses, à quelque degré de perfection qu'elles appartiennent. Dans son commentaire sur le *Traité de l'âme*, Philopon cite des fragments importants tirés des leçons d'Aristote sur le *Bien:* « Les idées sont des nombres, les nombres sont tous décadiques, car les pythagoriciens appelaient chaque idée une décade. En effet, les principes de ces idées (ou nombres) sont : 1, 2, 3, 4, parce que ces nombres additionnés ensemble donnent 10, nombre parfait et qui a reçu son nom, δεκάς, de sa propriété de contenir tous les nombres, δεχάς. Les principes soit de l'univers entier, soit des choses individuelles sont donc tétradiques, parce qu'ils sont décadiques et réciproquement[2]. »

1. Brand., *De perd. lib. Arist.*, p. 50.

2. Philop., dans Brand., *De perd. lib. Arist.*, p. 49 : Ἱστορεῖ οὖν ἐκεῖ (Aristoteles) ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ τὴν Πλάτωνος καὶ τῶν Πυθαγο-

Dans les choses sensibles, je veux dire les êtres particuliers et individuels, nous trouvons le nombre 4.

4 est d'abord le vivant en soi, αὐτόζωον. Aristote nous le dit lui-même : « Dans les *Leçons sur la Philosophie*, on définit l'animal en soi par l'idée de l'Un, plus la première longueur, largeur, profondeur et le reste à l'avenant[1], » c'est-à-dire par le nombre 4. C'est, par exemple, le nombre du cheval ou du blanc[2].

Comme le semblable est connu par le semblable[3], et que le vivant en soi comprend le vivant intelligible, le vivant sensible, le vivant physique, l'âme qui connaît tous ces êtres doit être comme eux le nombre 4. De même aussi la forme de la connaissance qui leur correspond, c'est-à-dire la sensation, sera 4 ; comme l'intuition pure est 1, la science discursive 2, l'opinion 3[4]. Il faut sans doute admettre ici quelques réserves : il y a correspondance et analogie entre l'esprit et la nature : la sensation est une tétrade comme son objet ; cependant la connaissance parfaite est aussi une tétrade, parce qu'elle enveloppe et embrasse toutes les formes de la connaissance, qui sont au nombre de 4.

Dans les êtres physiques, le nombre 4 se trouve dans les espèces des animaux : les espèces qui vivent dans le

ρείων περὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν ἀρχῶν δόξαν.... Τὰ εἴδη ἀριθμοί εἰσιν· ἀριθμοὶ δὲ δεκαδικοί.... Ἀρχὰς τῶν εἰδῶν ἔλεγον οἱ Π. τὴν μονάδα, κὰ δυάδα, καὶ τριάδα; καὶ τετράδα.... Οὕτω μὲν οὖν ἡ τετραδικὴ ἀρχὴ κοινῶς ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι θεωρεῖται.... Δεκαδικὰς δὲ ἔλεγον εἶναι τὰς τετραδικὰς ταύτας ἀρχάς.

1. *De Anim.*, I, 2.
2. *Met.*, XIII, 8.
3. Arist., *de An.*, I, 2, 8,
4. Philop., l. l.

ciel, celles qui vivent dans l'air, celles qui vivent dans la terre, celles qui vivent dans l'eau.

Dans les êtres sensibles, où l'unité est le point, 2 la ligne, 3 la surface, 4 est le solide.

Le point est indivisible ; le mouvement du point hors de lui-même, ῥυέν, engendre la ligne, limitée par deux points ; 3 est la surface, parce que le triangle est la première figure, ou plutôt par cette raison : de même que le mouvement du point en dehors de lui-même produit dans le sens de la longueur un autre point, si ce même point fait un autre mouvement en dehors de lui-même dans le sens de la largeur, il produira un autre point, en sorte qu'il y aura 3 points, dont l'un est limite de la longueur, l'autre limite de la largeur, le troisième commun aux deux dimensions. Le point est ainsi père des figures comme l'unité est la mère des nombres.

C'est ainsi que 4 est le solide, ou bien parce que la pyramide est la première des figures solides composée de 3 triangles, ou bien parce que le point mû en longueur engendre un autre point; mû en profondeur, un autre point, en sorte qu'il y aura 4 points. Donc 4 se trouve, ἐνυπάργει, dans tous les êtres sensibles.

Puisque l'âme connaît tous les êtres, elle doit être composée des mêmes nombres ; elle contiendra donc, 1° la raison, qui est l'unité, et connaît par une intuition parfaitement simple, ἁπλῇ ἐπιβολῇ ; 2° le raisonnement discursif, διανοία ; 3° l'opinion, qui hésite et balance, crée, pour ainsi dire, un chemin à deux routes, et n'est jamais sûre si la négation est vraie ou si c'est l'affirmation ; 4° enfin, la sensation, qui non-seulement est la quatrième forme de la connaissance, mais est 4 même, parce que la

sensation est la connaissance qui a le plus d'analogue avec le corps, et que le corps est 4.

Pour le dire en passant encore une fois, combien étranges sont ces applications et combien contradictoires ! 4 est le nombre parfait, et le voilà qui est la définition et l'essence de la plus humble et de la plus imparfaite des formes de la pensée; 4 est l'âme tout entière, et en même temps une des parties : en sorte que la partie est égale au tout.

Nous touchons vraiment déjà à l'identité des contraires, et à la coïncidence des termes opposés dans l'unité du rapport.

Archytas voulait que l'âme fût un cercle ou une sphère, parce qu'elle est l'essence se mouvant elle-même[1]. Sans lui envier cette propriété, Pythagore voulait qu'elle fût un carré ou un tétragone : car c'est dans le tétragone[2] que brille l'image de l'essence divine, que se manifeste l'ordre parfait.

En effet, la propriété d'être droit imite la puissance d'être inflexible, ἄκλιτον, invariable, et celle d'être égal, imite la puissance d'être éternel. Car le mouvement est l'effet de l'inégalité, le repos de l'égalité. Donc il est naturel que les causes qui ont produit l'être solide dans son ensemble invariable et complet, soient exprimées, comme au moyen d'une image, par le tétragone.

L'angle du tétragone est l'angle de Rhéa, de Déméter et d'Hestia. La terre est un tétragone. C'est de ces trois déesses génératrices des êtres vivants, ταῖς ζωογόνοις θεαῖς, que la terre reçoit sous forme d'écoulement ses forces

1. Lyd., *de Mensib.*, c. VIII, p. 21.
2. *Philol.*, Boeckh, p. 155.

génératrices, sa puissance de fécondité, γονίμους δυνάμεις. Aussi donne-t-on quelquefois à la terre les noms d'Hestia et de Déméter, et elle n'est pas sans participer à Rhéa; en elle sont toutes les causes engendrées. L'angle du tétragone, sous une forme obscure et symbolique, embrasse et exprime l'unité de ces productions divines[1].

Il ne faut pas oublier ici que Philolaüs, qui assigne l'angle du triangle à 4 dieux, assigne l'angle du tétragone à 3 déesses, montrant par là cette pensée, qui se retrouve obscurément, mais partout indiquée, que les nombres se pénètrent réciproquement et mutuellement, que toutes choses participent de toutes choses, les impaires des paires, les paires des impaires[2].

Ainsi 3 et 4 participent aux causes génératrices des choses[3] et productrices de leurs qualités : ces nombres embrassent toute l'organisation régulière des choses engendrées. En effet, c'est de ces nombres 3×4 que provient le produit 12, qui tend et aspire à la monade unique, la puissance souveraine de Jupiter[4].

Là ne se borne pas la vertu de la sainte Tétrade : il y a quatre principes de l'être pensant : l'encéphale, la tête, siége de la raison ; le cœur siége de la vie ; le nombril siége de la faculté de pousser des racines et de germer ; les parties sexuelles, siége de la faculté d'engendrer et de concevoir ; mais il n'y a aussi que trois genres ou règnes d'êtres ; l'homme dont le principe essentiel est dans l'encéphale, l'animal dont le prin-

1. *Philol.*, Boeckh, p. 156.
2. *Philol.*, Boeckh, p. 156.
3. *Philol.*, Boeckh, p. 156. J'aimerais mieux lire αἰτίων qu'ἀγαθῶν.
4. *Philol.*, Boeckh, p. 157.

cipe est dans le cœur; le végétal dont le principe est le nombril : car l'organe sexuel est commun à toutes les trois classes[1].

4 est le nombre de la justice, dont le caractère distinctif est de rendre la pareille, τὸ ἀντιπεπονθός, et l'égalité absolue. Or, 4 est précisément un nombre ἰσάκις ἴσος, c'est-à-dire un produit dont les deux facteurs sont absolument égaux; c'est le nombre du carré dont tous les côtés sont égaux[2].

Pythagore était invoqué comme l'inventeur de cette mystérieuse et sainte Tétractys : et c'était par elle et par lui que juraient leur grand serment les partisans de la secte et les membres de l'Institut.

« Oui! je le jure! par celui qui a donné à notre âme la Tétractys, qui contient la source et la racine de l'éternelle nature[3]. »

C'est parce que 4 est le nombre parfait qu'il est le principe de l'éternelle nature; c'est-à-dire qu'il ren-

1. *Philol.*, Boeckh, p. 159.

2. *Scholl. Arist.*, Alexandre et Asclepiad., p. 540 et 541. Cette attribution était contestée par la raison que facteurs et produit étaient des nombres pairs, et que le pair appartient à la classe de la matière et de l'infini. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le pair n'est pas le nombre pair.

3. *Carm. Aur*, v. 47 :

Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν
Παγὰν ἀεννάου φύσεως.

La *Théologie arithmétique*, p. 20, attribue ces deux vers à Empédocle, et change, dans le premier, Ναὶ en Οὐ, et complète le second par cet hémistiche :

ῥίζωματ' ἔχουσαν.

Boeckh, p. 146 : « Il y en a qui appellent la Tétrade le principe de la santé, comme, entre autres, Philolaüs. »

ferme les raisons ou les lois rationnelles de la composition de toutes choses[1].

Et comme il est la racine de l'être, Pythagore a pu l'appeler, dans un ἱερὸς λόγος qu'on lui prête, « le nombre des nombres et Dieu. » En effet, le nombre parcourt une distance limitée, et la limite de cette distance est 10; car au delà de 10 on est obligé de revenir à l'unité. Or toute la vertu de la décade est contenue dans la tétrade : elle en est la perfection ramenée à l'unité ἑνωμένη τελειότης. 4 est le moyen arithmétique entre l'unité et le nombre 7; car il dépasse le premier terme du même nombre dont il est dépassé par le dernier : $4 = 1 + 3$; et $4 = 7 - 3$. Mais les propriétés de l'unité et de 7 sont très-belles et très-bonnes; car l'unité principe des nombres les renferme tous en soi; 7, nombre conçu sans mère, est le nombre Vierge, puisqu'il n'engendre aucun des nombres contenus dans la décade et n'est engendré par aucun d'eux, tandis que 4 est le produit de 2×2; 6 et 9 sont les produits, l'un de 3×2, l'autre de 3×3; 10 lui-même est le produit de 2×5. Maintenant 4 étant moyenne arithmétique entre 1 et 7, renferme nécessairement en lui les puissances des nombres qui engendrent et de ceux qui sont engendrés; car, seul de tous les nombres contenus dans la décade, il est engendré par un nombre[2], et engendre un autre nombre 8 (4×2). C'est le nombre du premier solide, des facultés de l'intelligence, des éléments, des saisons, des âges de l'homme, des formes de la société politique[2]. Tout dépend

1. Sext. Emp., *adv. Math.*, IV, 2, p. 332, et VII, 97 : Τὸν λόγον τῆς ἁπάντων συστάσεως.

2. C'est du moins le sens que j'attache à συνοικισμῶν.

de ce nombre, tout y est attaché comme à son principe et à sa racine. C'est la cause et l'ouvrier de l'univers, le Dieu intelligible auteur du Dieu sensible[1]. Sa connaissance a été révélée aux pythagoriciens par Pythagore, qui était lui-même un être intermédiaire entre les immortels et l'humanité, un homme revêtu de l'autorité et de la sainteté divines, l'hiérophante de la tétrade[2]. » De même qu'ils appelaient 4, le corps, les pythagoriciens exprimaient par 5 le corps naturel[3]; car 5 donne aux choses la qualité et la couleur, la forme extérieure et visible[4]. Les corps physiques ont cinq éléments, le feu, la terre, l'eau, l'air et la quinte essence, πέμπτη οὐσία ou éther[5]. Les corps primitifs sont, eux aussi, des nombres et sont constitués par des figures géométriques; le feu, qui affecte la forme d'une pyramide, est un tétraèdre; l'eau un icosaèdre; la terre un cube; l'air un octaèdre; l'éther, qui embrasse la sphère entière du monde et ainsi tous les autres éléments, est un dodécaèdre[6], nombre de Jupiter.

Le nombre 5 dispute à 3 comme à 4 le privilége d'être

1. C'est une notion ajoutée par interprétation à la doctrine par son éloquent commentateur Hiéroclès, Alexandrin si idéal et si pieux, qu'on l'a cru quelquefois chrétien.

2. Hierocl., éd. Mullach., p. 464.

3. *Scholl. Arist.*, p. 541 a : Τὸν δὲ τέσσαρα ἀριθμὸν ἔλεγον τὸ σῶμα ἁπλῶς, τὸν δὲ πέντε τὸ φυσικὸν σῶμα.

4. *Philol.*, Boeckh, p. 157.

5. *Id.*, p. 160. Je lis : ἁ τᾶς σφαίρας κυκλάς.... au lieu de ὁλκάς. La cinquième essence ne serait donc pas, comme le croit Cicéron (*Tusc.*, I, 2) une découverte d'Aristote. On la voit d'ailleurs vaguement, il est vrai, indiquée dans Platon (*Tim.*, 55 c), et confondue avec l'Éther dans *Épinom.*, 984 b.

6. *Theol. Arithm.*, p. 28, 30, 33. Asclepiad., *Scholl. Arist.*, p. 541 a, 5.

la justice, parce qu'il est le milieu de 10 et que 10 est le tout ; donc 5, qui divise le tout en 2 parties égales, διχῆ, et qui rend à chaque partie ce qui lui appartient, fait vraiment l'office du juge[1]. Il est aussi le mariage, mais ce n'est pas parce que le mariage réunit deux êtres égaux ; bien au contraire, c'est parce que le mariage est le rapprochement, la cohabitation du mâle, qui est impair, et de la femelle qui est pair ; or 5 est la somme du premier pair 2 et du premier impair 3[2]. Enfin il constitue la lumière[3].

Si 5 est le corps physique, 6 est le corps vivant. Si j'entends ce que cela veut dire, la matière réduite à 4 éléments ne constitue pas une réalité vraie et organisée : il faut une cinquième essence qui leur permette de s'aggréger et de se former, de se lier et de s'unir, parce qu'elle a pour effet de contenir et d'envelopper, ἡ κυκλάς : et c'est alors seulement que le corps peut être visible[4], c'est-à-dire avoir une couleur. Maintenant à ce corps organisé par 5 principes, 6 vient ajouter l'âme et la vie avec ses fonctions, ψύχωσιν[5]. La raison en est que 6 est le premier nombre de la décade formé par la multiplication de 2 par 3, c'est-à-dire du premier pair par le premier impair[6]. La vie n'est qu'une combinaison des deux

1. *Scholl. Arist.*, p. 541 : Τὸ μέσον ἔχει τοῦ πάντος.... καὶ δικαστὴς ἐντεῦθεν λέγεται ὁ διχάζων.

2. *Scholl. Aristot.*, p. 540 b, 14.

3. *Theol. Arithm.*, 28.

4. Il semblerait alors que 4 ne désigne qu'une matière presque informe, ce qui ne s'accorde guère avec les vertus merveilleuses et divines de la tétrade.

5. *Philol.* Boeckh, p. 158. *Scholl. Arist.*, p. 541 a, 24 : Τὸ δὲ ἑξ ἔμψυχον.

6. *Scholl. Arist.*, p. 541 a.

contraires. C'est probablement par la même raison qu'il exprime, lui aussi, le mariage et Aphrodité[1], et encore la santé[2]. La santé, que nous venons de voir attribuer à 6, la lumière, qui est attribuée à 5, la raison, dont le nombre était plus haut l'unité même, d'après Aristote, sont encore exprimées par 7, qui de plus est Minerve et l'occasion favorable et propice, à-propos, ὁ καιρός[3]. En effet, 7 est la somme de 3 et de 4, dont on vient de voir les merveilleuses propriétés, et en outre il forme avec 4 un moyen arithmétique entre les deux extrêmes de la décade : 1 : 4 : 7 : 10. Les effets de ce nombre répondent à la puissante vertu de ceux qu'il réunit. Les êtres naturels accomplissent leurs développements réguliers et parfaits, les phases propices de la génération et de l'achèvement de l'être sont mesurées par des périodes de 7. Ainsi pour l'homme, il vient au monde après 7 mois de gestation ; et sa vie se meut par périodes de 7 années. Pendant la première, au terme de laquelle il pousse ses dents, il n'est qu'un petit enfant, ἴμφας, et παίδιον ; dans la seconde il est un enfant, παῖς ; dans la troisième, qui va jusqu'à 21 ans, il est un éphèbe, un adolescent, μειράκιον, et la barbe lui pousse. Dans la quatrième, dont le terme est 28 ans, c'est un jeune homme ; dans la cinquième, c'est un homme, ἀνήρ. A partir de ce moment, il décline, et les phases de cette décadence sont soumises encore à la loi du même nombre 7[4].

1. Pythagore, d'après Modératus. Stob., *Ecl.*, I, 20.
2. *Theol. Arith.*, p. 38.
3. Moderatus dans Stob., I, 20. *Scholl. Arist.*, I, 20. *Scholl. Arist.*, p. 540 a, 27 ; 541 a, 10 ; b, 31 ; *Theol. Arithm.*, p. 42.
4. *Scholl. Arist*, p. 541 b. Ces divisions sont d'Hippocrate ou ont été adoptées par lui.

Le soleil, qui est la cause productrice de tous les fruits de la terre[1], ne possède cette puissance que parce qu'il est fondé sur le nombre 7.

Il a la septième place dans l'ordre général du monde; en effet, sa sphère vient après celle des 5 planètes et du ciel des fixes, que les Grecs appelaient ἀπλανής. La lune, quand elle a 7 jours, est en conjonction quadrangulaire avec le soleil, et c'est pour cela que le 7e jour est critique[2]. Nous avons déjà dit pourquoi on lui donne le nom de Minerve et de Vierge.

8 constitue dans les êtres l'amour, l'amitié, la prudence, la réflexion[3]. C'est le premier nombre cubique, et, comme tel, il représente la terre, dont Pluton, aussi exprimé par ce nombre, soutient et ébranle les fondements[4].

Le grand serment et le monde étaient constitués par la grande Tétractys, formée de 8 nombres; c'est-à-dire par l'addition de la somme des 4 premiers impairs à la somme des 4 premiers pairs, qui donne 36. Or ce nombre 36 est celui de la somme des cubes de 1, de 2 et de 3[5].

La justice, que nous avons vue constituée par tant de

1. Hippolyte, *Ref. Hær.*, VI, cite comme une opinion pythagoricienne cette pensée : « Comme Démiurge de tout ce qui naît, le soleil est le grand géomètre et le grand mathématicien, et il est placé au milieu de l'univers comme l'âme dans le corps ; car le soleil est de feu comme l'âme; le corps est de la terre. »

2. *Scholl. Arist.*, p. 540 b. Il n'y aurait rien d'étonnant que ces superstitions numériques eussent été créées par les pythagoriciens à la fois médecins et mathématiciens. Elles n'ont pas encore disparu de la science.

3. *Philol.* Boeckh, p. 158.

4. Stob., I, 20, ἀσφάλιος, γαιήοχος. Cf. Plut., *de Is.*, c. 10.

5. Plut., *de Is.*, c. LXXV; *de Gen. an.*, 30, 4.

nombres déjà, l'est encore par 9, parce que c'est le premier carré produit du premier impair 3 par lui-même[1]. Ritter, complétant par une induction fondée le fragment de Philolaüs, qui laisse 9 sans attribution, croit pouvoir lui donner celle de représenter la vie divine et supérieure des planètes, comme 8 représente la vie humaine, 7 le règne animal et 6 le règne végétal[2]. C'est le dernier nombre de l'ordre des unités, c'est-à-dire des individualités; car 10 est le nombre parfait, παντέλεια, et universel; il enveloppe en lui l'essence et la vraie puissance des nombres, comme le monde enveloppe toutes choses, tous les genres, toutes les espèces, tous les individus, en un mot toutes les unités partielles[3]. C'est le nombre de l'univers et du monde. Il y a dix sphères dans le ciel et dix corps qui s'y meuvent; nous n'en voyons que 9; mais comme la nature ne peut être boiteuse et manquer dans son tout à la loi nécessaire de l'harmonie universelle, qui exige qu'il y en ait 10, il y en a certainement un dixième qui est invisible, mais dont l'existence est d'ailleurs attestée par certains phénomènes, tels que le retour alterné et régulier du jour et de la nuit, qui ne peuvent s'expliquer que par lui. C'est le nombre des couples conjugués,

1. Les *Scholl. d'Arist.*, p. 540 a, 26, donnent ὁ πρῶτος στέρεος, leçon fautive sans doute, mais à laquelle Zeller, sans aucune explication, substitue ὁ πρῶτος τετράγωνος. Cf. *Theol. Arithm.*, p. 57.

2. Ritt., *Hist. de la phil.*, t. I, p. 356.

3. Arist., *Met.*, I, 5 : Τελεῖον ἡ δεκάς.... καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν. *Scholl. Arist.*, p. 541 a, 43 : Τὸν δέκα ἀριθμὸν ἐκάλουν τὸν κόσμον, ἐπεὶ ὥσπερ ὁ δέκα ἀριθμὸς δεκτικός ἐστι παντὸς ἀριθμοῦ, οὕτω καὶ ὁ κόσμος δεκτικός ἐστι πάντων τῶν εἰδῶν. Philop. *in lib. Arist.*, *De an.*, I, 2 c. : Τελεῖος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα, περιέχει γὰρ πάντα ἀριθμὸν ἐν ἑαυτῷ.

des syzygies de contraires qui président à la génération des choses[1]. C'est la limite de l'étendue que peut parcourir le nombre[2]. Il renferme en lui la nature de toute chose, le pair et l'impair, le mobile et l'immobile, le bien et le mal, comme l'ont prouvé Archytas et Philolaüs dans les traités qu'ils ont consacrés à ce sujet[3].

Si l'on veut connaître et les effets et l'essence du nombre, c'est dans la décade, qui les réalise tous, qu'il faut les étudier : elle est le principe, le guide excellent, parfait, tout-puissant de la vie divine, de la vie céleste, de la vie humaine. Elle se manifeste dans l'intelligence qui veut se former une notion des choses, et y produit la foi, ἡ πίστις, c'est-à-dire une conviction inébranlable et une certitude absolue ; sans la décade tout reste dans l'infini, dans l'incertitude, dans l'obscurité[4]. On pourrait, par la même raison aussi, y voir la mémoire, parce que la décade est stable et immobile, et garde, sans les changer, ni les perdre, ni les déplacer, les pensées que nous lui confions[5].

Comme la tétrade, elle est en toutes les choses, et dans chacune, dans les intelligibles, dans les sensibles, dans les objets purement physiques. Ainsi, par ex., dans la pyramide on trouve 4 plans et 6 lignes; total, 10[6].

1. Arist., *Met.*, I, 5; XII, 8; XIII, 8 : Εἰ μεχρὶ δεκάδος ὁ ἀριθμός. *Phys.*, III, 6.

2. Hiéroclès, *in Carm. Aur.*, p. 166 : Τοῦ δὲ ἀριθμοῦ τὸ πεπερασμένον διάστημα ἡ δεκάς.

3. Theon. Smyrn., *Platon. Math.*, p. 49. *Philol.* Boeckh, p. 146.

4. *Theol. Arithm*, p. 61. *Philol.*, Boeckh, p. 140.

5. *Phil.*, Boeckh, p. 140 : Ἀφ' ὧν καὶ μονὰς μνημοσύνη ὠνομάσθη.

6. Jord. Bruno reproduit ce tableau numérique du monde. L'Un est principe de tout, est tout. La dyade est le principe de l'opposition et de la pluralité. La triade ramène l'opposition à l'harmonie. La tétrade

Maintenant, qu'y a-t-il dans ces attributions si arbitraires, d'où l'on peut seulement retenir ceci, c'est que tout être est soumis à une loi mesurée par le nombre dans toutes les phases de son développement, qu'y a-t-il de vraiment pythagoricien? Faut-il n'y voir que des additions postérieures du néo-pythagorisme, ou devons-nous admettre que l'ancienne école avait au moins semé le germe d'où est sortie toute cette symbolique de fantaisie? Je penche pour cette dernière alternative, malgré l'opinion contraire de Zeller, et il me semble qu'Aristote m'y autorise. «Les pythagoriciens, dit-il, ont les premiers essayé de donner sur quelques sujets des définitions fondées sur le genre, ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι[1], définitions dont ils ramènent les termes à des nombres; par exemple : ils définissaient l'à-propos, le juste, le mariage[2], et disaient : Telle forme du nombre, τὸ τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος, constitue la justice, telle autre, l'âme et la raison[3],

est la perfection extrême. La pentade figure les sens extérieurs. L'hexade, 2×3, représente les deux facteurs de la génération. L'heptade, qui n'engendre rien, exprime le repos et la solitude. L'octade est la justice et la félicité. L'ennéade a la même essence. La décade comprend et résume tous les nombres simples : $1+9=10$; $8+2=10$; $6+4=10$; $5+5=10$. La monade des nombres est identique à la monade des choses; seulement elle diffère dans son mode : « Rationaliter in numeris, essentialiter in omnibus. » Voir *Procem.*, CLX, *Theses adv. Math. Memb.*

1. Les dix nombres, qui suffisent à tout expliquer, n'expriment donc que les *genres* des choses, et alors quoi de plus simple qu'il n'y en ait que dix. Cela fait tomber l'objection d'Aristote (*Met.*, XIII, 8) que s'il n'y a que dix nombres, les nombres viendront bientôt à manquer aux choses.

2. *Met.*, XIII, 4. Il est vrai qu'alors, comme la différence spécifique n'est plus ajoutée au genre, la définition reste très-vague, et est plutôt une classification générale.

3. *Met.*, I, 5.

telle autre, 3 par exemple, l'homme en soi; telle autre, le cheval ou le blanc[1]. Il est donc certain que le pythagorisme analysé par Aristote, comme celui de Philolaüs, avait poussé assez loin cette minutieuse et stérile application des nombres aux choses.

Nous avons dit plus haut comment nous entendions la proposition pythagoricienne : tout est un nombre. Le nombre est un principe interne, ayant grandeur, et principe de tous les développements des êtres, qui tous ont, comme lui, pour condition d'existence, l'étendue et la limite. En terminant ce chapitre je veux mentionner une autre interprétation due à un pythagoricien, Eurytus. Aristote, dans la critique de la théorie des nombres, demande aux pythagoriciens : « Comment les nombres sont-ils causes de l'essence et de l'être? Est-ce en tant que limites, comme les points, limites des grandeurs, peuvent en être considérés comme les causes? Alors doit-on entendre, comme le voulait Eurytus, qu'il faut un nombre de quelque chose, ἀριθμός τινος; par ex.: ce nombre est le nombre de l'homme; cet autre, celui du cheval. Car de même que les uns ramènent les nombres à des figures, comme le triangle et le carré, de même d'autres assimilent à des calculs, ψήφοις, les principes du développement des plantes[2]. » Le sens de l'interprétation d'Eurytus serait assez obscur, s'il n'était éclairci par le commentaire d'Alexandre. « Le pythagoricien Eurytu disait : tel nombre est la définition ou la limite, ὅρον,

1. *Met.*, XIII, 8.

2. *Met.*, XIV, 4 : Τὰς ἀφορμὰς τῶν φυτῶν. Cette phrase est assez brusquement introduite, et Zeller en est si étonné, qu'il suppose une interpolation dans le texte d'une glose marginale. Cependant Alexandre lisait le passage tel que nous l'avons.

du végétal; tel autre, celle du cheval; tel autre, celle de l'homme. Mais il ne se bornait pas à dire ainsi d'une façon générale que les nombres sont les définitions (ou limites, ὅρον) des végétaux, des hommes et des bœufs. De même que le mathématicien, lorsqu'il dessine le nombre 9, qui est un carré, écrit d'abord 3 unités sur une droite, ensuite 3 autres sur une autre, parallèle à la première, et achève par une opération semblable, sa figure parallèle; de même opérait Eurytus, lorsqu'il disait que les nombres sont les limites des choses. Supposons par exemple que la limite ou définition de l'homme soit 250 et celle du végétal 360[1]. Après avoir posé cela, le mathématicien prenait 250 petites pierres ψηφῖδας, les unes vert tendre, les autres noires, les autres rouges, les autres de toutes les autres couleurs. Puis, enduisant la paroi du mur de chaux vive et dessinant au trait un homme et un végétal, il posait ces pierres, les unes dans le contour du visage, les autres dans celui des mains, les autres dans les autres parties de la figure. Il arrivait ainsi à réaliser la figure de l'homme dessiné, au moyen de ces petites pierres, dont le nombre était égal au nombre de monades qui, suivant lui, limitait et définissait l'homme. Ainsi, après l'opération, Eurytus prétendait que, de même que l'homme dessiné était formé de deux cent cinquante petites pierres, de même

1. Eurytus sortait donc du principe que les dix premiers nombres suffisent à tout expliquer; ou peut-être l'entendait-il ainsi: Les dix premiers nombres suffisent à tout expliquer, parce qu'ils suffisent pour produire la série des nombres quelconques nécessaires à l'explication des choses. Il est peu probable que les pythagoriciens l'aient entendu ainsi. Car on ne s'expliquerait plus du tout l'objection d'Aristote: « Les nombres vont vous manquer si vous vous arrêtez à 10. »

l'homme réel est formé d'autant de monades[1]. » Le nombre, pour Eurytus, n'était donc que la forme quantitative d'une matière[2], et cette matière était la monade. Mais d'où venait le nombre de cette monade, qui elle-même en tant que nombre doit renfermer la tétrade et la décade qui se pénètrent dans l'unité? Pour nous, nous pourrions admettre que chaque être est formé de nombres; mais ce n'est pas une somme qui constitue l'être : l'être est un rapport, et un rapport harmonique. L'essence, la raison, le principe, la nature de l'être, est d'être une harmonie; car l'harmonie ne fait qu'un seul nombre des nombres qui la constituent : l'harmonie elle-même est un nombre. L'être est donc un nombre de nombres, une harmonie d'harmonies[3].

§ 5. L'HARMONIE.

L'être n'est qu'un rapport, et quoi qu'en dise Aristote, on peut très-bien donner à ce rapport le nom de nombre[4]. Mais ce n'est pas toute espèce de rapport : c'est un rapport d'harmonie ; c'est une harmonie même.

1. Alex. Aphrod., *Scholl. Arist.*, p. 829.

2. C'est à peu près ainsi que l'entendait Modératus (Stob., I, 1, p. 20): « Le nombre est un système de monades, ou bien une expansion de la quantité commençant par la monade, et un retour de la quantité à la monade. C'est une quantité limitant les monades, περαίνουσα μονάδας. » Les monades ne sont plus alors que des atomes matériels ; mais qu'est-ce qui leur a donné leur unité?

3. Hierocl., *Comment. in Aur. Carm.*, p. 464, éd. Müllach : Ἀριθμὸς ἀριθμῶν. Arist., *Met.*, XIV, 5 : Ὁ λόγος ἡ συμφωνία ἀριθμῶν. Alex., *Scholl.*, p. 829 a, 45 : « Ce qui veut dire que la raison, ὁ λόγος, la force rationnelle, suivant laquelle naissent les plantes, est une symphonie : or, la symphonie est produite par une disposition régulière déterminée par le nombre, ἡ δὲ συμφωνία κατ' ἀριθμοῦ σχέσιν. »

4. *Met.*, XIV, 5. « L'essence est le rapport d'une telle quantité à

Les choses semblables, en effet, et de nature semblable peuvent naturellement s'allier ensemble et sans autre condition que la similitude de leur nature, qui déjà pourrait être appelée une harmonie. Mais puisque l'expérience nous apprend que toute chose est un mélange formé de contraires[1], et que les choses dissemblables et denaturedisse mblable, qui n'ont pas une même essence, ne peuvent être unies que par un principe qui les rapproche, il faut que ce principe existe, puisque les choses réelles font partie du monde, où règne l'harmonie, κόσμος L'harmonie est donc le principe nécessaire qui lie et concilie les principes contraires qui entrent dans la constitution de tout être; elle est l'unification des éléments multiples et mélangés qui le forment; elle est l'accord des éléments en discorde, la loi absolue et nécessaire de l'ordre dans le monde physique comme dans le monde moral, dans les individus comme dans le tout[2].

Toute harmonie est une proportion: cette proportion,

une telle quantité des éléments qui entrent dans le mélange; mais ce n'est pas là un nombre : c'est la raison d'être, ὁ λόγος, du mélange de nombres corporels. »

1. Aristote constate cette opinion, qui fait de l'être un mélange, un mixte, μίξεως, *Met.*, XIV, 5, et qu'on retrouve dans le *Philèbe*.

2. *Scholl. in Il.*, p. 95 a, 23 : Ἡ τῶν ὅλων τάξις. Diog. L., VIII, 33 : Καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα. *Id.*, 85 : Πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Nicom., *Arithm.*, p. 59. *Philol.*, Boeckh, p. 61 : Ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχῆ φρονεόντων σύμφρασις. Cf., Id. *Philol.*, p. 62. Stob., I, p. 458. Arist., *Met.*, I, 5 : Τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν. Strab., II, 468 : Καθ' ἁρμονίαν τὸν κοσμὸν συνεστάναι φασί. Athen., XIII, 632; Πυθαγόρας.... καὶ τὴν τοῦ πάντος οὐσίαν διὰ μουσικῆς ἀποφαίνεσθαι συγκειμένην. Theon. Smyrn., *Arithm.*, l. 1, p. 15 : Ἐναντίων συναρμόγην καὶ τῶν πολλῶν ἕνωσιν καὶ τῶν διχοφρονούντων συμφρόνησιν... Ἐν μουσικῇ, φασὶν, ἡ ὁμόνοια τῶν πραγμάτων ἐστὶ καὶ ἀριστοκρατία τοῦ παντός· καὶ γὰρ αὕτη ἐν κόσμῳ μὲν ἁρμονια, ἐν πόλει δὲ εὐνομια, ἐν οἴκοις δὲ σωφροσύνη.

la plus parfaite de toutes, se meut dans l'étendue de l'octave, c'est-à-dire entre deux sons produits par des cordes dont le rapport — soit de longueur soit de tension, — est comme 1 : 2 ou comme 2 : 4.

L'harmonie, dit Philolaüs, et tous les musiciens grecs sont d'accord avec lui, est l'octave même, c'est-à-dire une quarte, συλλαϐά[1], surmontée d'une quinte, διὰ πέντε ou δι'ὀξείων[2]. La quinte est plus forte que la quarte de 9/8[3] ; car il y a de l'hypate, la corde la plus grave du tétrachorde inférieur, à la mèse, la corde la plus aiguë de ce même tétrachorde, une quarte, et de la mèse à la nète, la corde la plus aiguë du tétrachorde aigu, il y a une quinte. De même de la nète à la trite il y a une quarte, et de la trite à l'hypate une quinte. L'intervalle qui sépare la mèse de la trite, ou le ton, est de 9/8 ; l'intervalle de la quarte est de 4/3 ; celui de la quinte de 3/2 ; celui de l'octave est de 1/2[4]. L'harmonie ou l'octave comprend donc cinq 9/8 ou cinq tons, et deux dièses ; la quinte comprenait trois 9/8 ou trois tons et un dièse, la quarte deux tons et un dièse[5].

1. C'est l'ancien nom de la quarte : il lui venait de ce que c'est le premier intervalle des sons consonnants. Nicom., p. 16.

2. Ce second nom venait à la quinte de ce qu'elle est à l'aigu de la quarte.

3. Ἐπόγδοον, c'est-à-dire 1 entier plus $\frac{1}{8}$.

4. Les deux tétrachordes peuvent être joints, c'est-à-dire avoir une corde commune, ou disjoints : cela ne change rien à la mesure des intervalles. L'invention de l'octochorde et de l'heptachorde était attribuée à Pythagore, comme aussi la détermination des rapports numériques des intervalles. Ces calculs sont exacts ; mais comme nous mesurons les intervalles d'après les nombres de vibrations des cordes, il faut renverser les rapports pour avoir ceux qu'avait obtenus Pythagore. Cf. Nicom., *Harmon.*, p. 14. Iambl., *V. P.*, c. XXVI. Bryennius *Harmon.*, sect., p. 365. Aristid. Quintil., *de Mus.*, I, p. 17.

5. Les dièses sont ici des demi-tons mineurs, exprimés par le rap-

Nous avons donc dans le système de l'octochorde le diagramme suivant :

TÉTRACHORDE DES AIGUËS.	1. Nète.	
		8 : 9.
	Paranète.	
		8 : 9.
	Trite.	
		243 : 256: demi-ton.
	Paramèse.	
		8 : 9.
TÉTRACHORDE DES GRAVES.	Mèse.	
		8 : 9.
	Lichanos.	
		8 : 9.
	Parhypate.	
		243 : 256: demi-ton.
	Hypate.	

Dans le système de l'heptachorde la paramèse manquait: la trite en prenait la place, et la mèse du tétrachorde des graves, qui en était la corde la plus aiguë, servait alors en même temps de corde grave au tétrachorde des aiguës.

Il résultait de là qu'entre la paranète et la trite il y avait un intervalle non divisé de 3 demi-tons [1]. Lors-

port 243 : 256; le sens primitif est division. Plus tard le nom de λεῖμμα fut donné à ce demi-ton; et celui de dièse fut assigné à l'intervalle du tiers de ton dans le genre chromatique, et du quart de ton dans le genre enharmonique.

1. Système de l'heptachorde.

Nète.	
Paranète.	3 demi-tons.
Trite.	
Mèse.	
Lichanos.	
Parhypate.	
Hypate.	

qu'une huitième corde fut ajoutée, on divisa cet intervalle en deux intervalles dont l'un fut d'un ton, et l'autre d'un demi-ton. La corde qui suivit la paranète s'appela la trite, parce qu'elle était la troisième, et la corde suivante s'appela la paramèse, ou voisine de la mèse. On voit donc comment, dans le fragment de Philolaüs que nous avons analysé[1], il peut dire que de la trite à la mèse, il y a un ton, c'est-à-dire 9/8.

On peut faire la remarque suivante : si on prend pour valeur de l'hypate 6, la nète sera 12, la mèse 8, et la paramèse ou la trite sera 9. Or la proportion 6, 8, 12, constitue ce qu'on appelle la proportion harmonique en arithmétique[2], c'est-à-dire une suite de nombres telle que le moyen surpasse chaque extrême et en est surpassé de la même fraction de chacun d'eux : en effet $8 = \frac{6}{3} + \frac{6}{3}$; et $12 = 8 + \frac{12}{3}$.

En géométrie nous allons également retrouver cette proportion et ces nombres. Le cube a 6 plans ou surfaces, 8 angles, 12 lignes.

Au lieu du rapport 9/8, Philolaüs d'après Boëce[3], multipliant les deux termes du rapport par 3, obtenait les nombres 24 : 27[4], et par là il semble avoir voulu voulu constituer ainsi les rapports harmoniques : 1, 2, 3, 4, 8, 9, 28. Il avait ainsi l'avantage de faire entrer dans l'harmonie le nombre 27, cube du premier impair, 3, qui joue un rôle si honorable[5] et même si nécessaire.

1. *Philol.*, Boeckh, p. 66.

2. Iamblique (*in Nicom.*, p. 141) dit que le nom d'harmonique a été donné à cette proportion par Archytas et Hippasos.

3. *De Mus.*, III, 5. Boeckh, *Philol.*, p. 76.

4. Nous avons dit que les anciens, mesurant les tensions et les longueurs au lieu de compter les vibrations, obtenaient des rapports renversés.

5. Boèce, III, 5. Boeckh, l. l. « Philolaüs vero Pythagoricus alio

Car ce nombre 27, cubique, lui était indispensable pour montrer que tout dans le monde s'explique par ces nombres de l'harmonie; or le cube, qui est le corps, devait y trouver nécessairement sa place; en outre il formait une grande tétractys[1] composée de deux proportions géométriques partant toutes deux de l'unité, dont l'une avait pour raison 2, l'autre pour raison 3, soit:

1. 2. 4. 8.
1. 3. 9. 27[2].

Ces nombres, que Platon appliqua plus tard à la composition de l'âme, dont il fit comme une harmonie de facultés, furent appliqués par les pythagoriciens au système astronomique. Au point de vue psychologique, ils se sont contentés de dire d'une façon très-générale que c'est l'harmonie entre l'âme et les choses, entre le nombre de l'âme et le nombre dans les choses, qui rend la connaissance possible, parce que la connaissance va du

modo tonum dividere tentavit, statuens scilicet primordium toni ab eo numero qui primus cubum a primo impari, quod maxime apud Pythagoricos honorabile fuit, efficeret. »

1. Différente évidemment de celle dont nous avons parlé plus haut, mais en tant que tétractys, jouissant des mêmes propriétés.

2. Ce sont les mêmes nombres qui divisent harmoniquement l'âme du monde dans le *Timée* de Platon.

Dans ces nombres, les rapports 1 : 2; 2 : 4; 4 : 8 représentent l'octave; 2 : 3, la quinte; 3 : 4, la quarte; 8 : 9, le ton. Mais, pour faire entrer dans cette série le nombre 27 et le rapport 9 : 27, il faudrait admettre la consonnance nommée διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε, c'est-à-dire la réplique de la quinte à l'octave supérieure; or, cette consonnance, qui exige au moins deux octaves, existait au temps de Platon, mais on n'a guère le droit de l'attribuer à Philolaüs. Si le nombre 27 s'introduit dans l'octave simple, comme un des termes du rapport qui exprime le ton 24 : 27, il faudrait alors faire aussi au nombre 24 une place qu'il ne peut avoir. Cette tétractys est donc une hypothèse peu justifiée de M. Boeckh.

semblable au semblable. Par conséquent, si l'âme n'était pas nombre et harmonie, elle ne pourrait comprendre le nombre et l'harmonie, vraie essence des choses.

Avant d'en montrer les applications, nous dirons quelques mots sur l'origine de ces calculs. Ils appartiennent certainement à l'école de Pythagore, comme toute l'antiquité l'atteste[1], et le fragment de Philolaüs prouve qu'ils sont dus aux anciens pythagoriciens. D'après Nicomaque, Iamblique, Gaudentius, Macrobe, Boëce, Censorinus[2], Pythagore avait par hasard remarqué dans une forge que les sons des marteaux produisaient des accords de quarte, de quinte et d'octave. Il eut l'idée de peser les marteaux et trouva que les rapports des poids des différents marteaux étaient précisément les rapports numériques que nous avons reproduits. Il répéta l'expérience, cette fois avec des cordes de diamètre égal et d'égale longueur, mais tendues par des poids différents, et il trouva encore les mêmes rapports dans les poids ou dans les tensions. Montucla a fait remarquer que ce théorème est faux, et que les rapports réels des sons ne sont pas ceux des tensions des cordes ou des poids des marteaux, mais ceux des racines carrées des forces de tension. Ce n'est donc pas une expérience, du moins ce n'est pas l'expérience qu'on vient de décrire, qui a pu conduire Pythagore à ces erreurs. Gaudentius, il est vrai, la rapporte autrement. Les cordes, dont se serait servi Pythagore pour son expérience, auraient été soumises à des tensions égales, mais les longueurs

1. Plut., *de Gen. anim.*, 10; *de Mus.*, 22.

2. Cf. Boeckh, *de Metr. Pindar.* Martin., *Ét. sur le Timée*, t. I, p. 38.

auraient été différentes, et ce sont les rapports des longueurs des cordes qui mesurèrent les rapports des sons. Mais cette proposition n'est vraie et conforme aux faits que si on renverse les rapports donnés par les longueurs des cordes vibrantes : or on ignore si Pythagore et même Platon ont su qu'il était nécessaire, pour exprimer en nombres les notes de l'octave, de faire ce renversement.

La musique pythagoricienne était surtout une arithmétique : elle imposait des lois aux instruments et aux voix, et rejetait comme indigne d'elle d'en recevoir de l'expérience. La simplicité des rapports numériques, tels que la fait découvrir l'étude des propriétés des nombres, voilà ce qui devait constituer la vraie harmonie. Tandis qu'Aristoxène et l'école des Organiciens faisaient appel à la sensation pour fonder la science et l'art de la musique, l'école des Harmoniciens ne consentait à prendre les faits que comme point de départ, et soutenait que la raison, une fois excitée, devait être seule maîtresse de fixer les principes rationnels de cet art, d'après les lois générales de l'ordre et des mathématiques, sans s'inquiéter de la sensation[1]. « Pythagore mourant fit entendre à ses disciples, en leur donnant le conseil de toucher le

1. Porphyr., *in Ptolem.*, p. 208. Πυθαγόρας καὶ οἱ διαδεξάμενοι τὴν μὲν αἴσθησιν ὡς ὁδηγὸν τοῦ λόγου ἐν ἀρχῇ παραλαμβάνειν.... τὸν δὲ λόγον ἐκ τούτων ὁρμηθέντα καθ' ἑαυτὸν πραγματεύεσθαι, ἀποστάντα τῆς αἰσθήσεως. Plut., *de Mus.*, c. 37 : « Pythagore avait rejeté le jugement de l'oreille en ce qui concerne la musique ; ce n'est pas, suivant lui, à la sensation d'un organe, mais à l'esprit, que se révèle la vertu de cet art. Par conséquent, ce n'était pas par les impressions de l'ouïe qu'il en jugeait, mais seulement par l'harmonie proportionnelle des intervalles, qui n'est comprise que par la raison : νῷ γὰρ ληπτὴν τὴν ταύτης ἀρετὴν ἔφασκεν εἶναι. »

monochorde, que la perfection de la musique s'acquérait bien plutôt intelligiblement par les nombres que sensiblement par l'ouïe[1]. »

Faut-il donc admettre que ces rapports, exacts pour la plupart, du moins en ce qui concerne les sons fondamentaux de la gamme[2], n'ont été découverts que par la voie du calcul abstrait, et que la théorie musicale, du moins, n'était qu'un pur jeu de mathématiciens, une solution de problèmes exclusivement arithmétiques tels que celui-ci : « étant donné le chiffre d'un intervalle consonnant, le décomposer en un nombre déterminé de facteurs fractionnaires à termes entiers? » S'il en était ainsi, ce serait un argument bien puissant en faveur de la méthode à priori des pythagoriciens, puisque, guidés par cette règle unique, que les sons de la musique doivent présenter dans leurs rapports ces nombres simples qui sont comme les formules de l'ordre mathématique, ils sont arrivés à une théorie que l'expérience a corrigée dans ses détails, mais en l'acceptant dans son fondement.

Quelle est donc la valeur de cette théorie musicale?

1. Aristid. Quint., *de Mus.* Meib., p. 116, l. 7. Διὸ καὶ Πυθαγόραν φασί.... ὡς τὴν ἀκρότητα τὴν ἐν μουσικῇ νοητῶς μᾶλλον δι' ἀριθμῶν ἢ αἰσθητῶς δι' ἀκοῆς ἀναληπτέον.

2. Sans doute leur gamme était fausse ; ils n'avaient reconnu ni le ton mineur 10/9, ni le demi-ton majeur 16/15 ; par suite, nos deux tierces et nos deux sixtes leur manquaient. Mais la gamme est-elle vraiment donnée par la nature? N'est-elle pas un air, une mélodie, que les siècles et les peuples perfectionnent successivement, et que nos instruments à tempérament modifient encore de nos jours? Le calcul rationnel n'a-t-il pas pu agir sur la sensation elle-même et l'habituer peu à peu à goûter des intervalles auxquels l'oreille avait pu rester longtemps insensible?

Les musiciens modernes la raillent beaucoup, et Grétry, faisant allusion surtout aux genres chromatique et enharmonique qui employaient des intervalles de tiers et de quarts de tons[1] que repousse notre oreille, et qu'elle admettait même difficilement chez les anciens[2], Grétry dit qu'elle devait ressembler beaucoup au miaulement des chats. Je crois qu'en effet la musique ancienne différait beaucoup de la nôtre; mais on la juge mal par cette comparaison. La musique n'a jamais été chez les anciens complétement séparée de la poésie, c'est-à-dire de la parole et de la pensée; sa valeur dépendait moins de ses effets propres, que du relief qu'elle donnait à l'expression orale des sentiments et des idées. Ce n'était guère qu'une déclamation musicale et chantante, mais qui laissait toujours à la pensée et à la poésie le premier rang et la première place[3]. L'absence du ton majeur, du ton mineur, le manque de tonalité précise et peut-être de mesure sévère, n'avaient donc pas pour les anciens les inconvénients qu'ils auraient pour nous. Quant au principe pythagoricien, exagéré sans doute, n'est-il pas cependant en grande partie parfaitement exact? Non-seulement dans la composition de ses mélodies et de ses harmonies, mais même dans la composition de sa

1. Rameau avait cependant écrit dans le genre enharmonique un *trio de Parques*. Mais il ne put trouver à Paris trois chanteuses qui pussent entonner juste le quart de ton. *Acad. d. Inscr.*, t. XXXV, *Mém. de Chabanon.*

2. Plutarque, *de Mus.*, 38, et Aristide Quintil., *de Mus.*, I, 19, constatent cette résistance des musiciens exécutants contre la tyrannie d'une théorie tout abstraite. Aristox., *Harmon*, p. 19.

3. Aristid. Quintil., *de Mus.*, p. 76 : « Celui qui étudie la musique doit surtout s'attacher à ces quatre choses : une pensée convenable, la diction, l'harmonie et le rhythme. La pensée est de beaucoup la plus importante. »

gamme, l'art musical, comme tous les arts, renferme un élément rationnel et intelligible. Aucun art ne s'adresse exclusivement à la sensation ; le plaisir délicieux qu'ils nous causent, cette joie douce et sereine, qui allége l'âme[1], n'est pas uniquement l'effet d'une impression matérielle sur notre organisme physique.

Ces sensations elles-mêmes, ces ébranlements du système nerveux, particuliers à la musique, ne sont pas sans quelque élément rationnel. Chose curieuse, nos nerfs, et particulièrement ceux de l'organe auditif, répètent et reproduisent les vibrations des corps sonores; et les vibrations des corps sonores ne sont musicales, ne sont harmonieuses, qu'à certaines conditions qui se ramènent à des lois numériques[2]. Les notes fondamentales de notre musique forment entre elles la progression suivante :

$$1 \quad \frac{5}{4} \quad \frac{3}{2} \quad 2$$

ou

$$\frac{4}{4} \quad \frac{5}{4} \quad \frac{6}{4} \quad \frac{8}{4}$$

c'est-à-dire constituent des rapports, c'est-à-dire des nombres simples, clairs, faciles. Le son musical lui-même est constitué par l'isochronisme prolongé des vibrations, c'est-à-dire par l'égalité de durée de chacune des vibrations pendant un espace de temps long relativement à la durée

1. Χαρὰν ἀβλαβῆ.... κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. Arist., *Polit.*, VIII, 7.

2. Arist., *Polit.*, VIII, 5 : Ἔστι δὲ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν. Plat., *Tim.*, p. 80 : Ὅσοι φθόγγοι.... τότε μὲν ἀνάρμοστοι φερόμενοι δι' ἀνομοιότητα τῆς ἐν ἡμῖν ὑπ' αὐτῶν κινήσεως, τότε ξύμφωνοι δι' ὁμοιότητα. C'est le nombre de l'âme qui entend et goûte le nombre du corps sonore : ou mieux encore, l'âme, qui est un nombre, entend le son qui est un nombre, et le même nombre. L'âme a ses vibrations :

Mon cœur est un luth suspendu ;
Sitôt qu'on le touche, il résonne.

du son. Cette égalité, c'est encore une proportion et un nombre. N'a-t-on donc pas raison de dire avec les pythagoriciens, que la musique ne dépend pas de la sensation en soi, et en tant que sensation; qu'elle renferme un élément intelligible qui domine l'élément physique; qu'elle peut être considérée comme une mathématique entendue, sensible, comme une combinaison et un développement de rapports numériques, et, pour ainsi dire, une discussion et une résolution d'équations mélodieuses? Oui, Pythagore a raison: l'essence de la musique, et le principe de sa beauté est dans le nombre. *Pulchra numero placent. Ratio sentit nihil aliud sibi placere quam numeros*, dit saint Augustin[1], a demi pythagoricien, il est vrai. Ces nombres, ces rapports doivent être entendus; mais ils n'en sont pas moins intelligibles. L'oreille n'est ici qu'un intermédiaire; la raison est le souverain juge, et la musique est un art intellectuel[2]. C'est par ce caractère qu'elle s'élève à la sérénité comme à la dignité, qui est la marque de l'art véritable, et qu'elle purifie, sanctifie le plaisir qu'elle nous donne.

C'est surtout par ce principe idéaliste que les théories musicales des pythagoriciens ont une vraie valeur philosophique. Platon n'est pas le premier qui ait fait de la beauté une idée. Avant lui ils en avaient fait une application directe à l'astronomie, à la médecine, à la morale. La musique n'a pas pour objet uniquement de régler les rapports des sons : elle régit et ordonne tout ce que la

1. *De Ordin.*
2. Bouillaud. *Theon Smyrn.*, p. 106. Aristox., *Harmon.*, 1, 2. Procl., *in Tim.*, p. 196, 14.

nature enferme dans son sein[1]. La philosophie, c'est la grande musique[2]. L'astronomie et la musique sont deux sœurs[3]. La musique n'est que l'image de l'harmonie céleste.

§ 6. L'HARMONIE CÉLESTE.

Nous avons déjà vu que de l'Un central se développe, à l'extrémité du monde, une sphère enveloppant le monde, qui par suite est lui-même sphérique. Tous deux, et le centre et l'Olympe, c'est le nom de cette sphère supérieure, appartiennent à l'élément fini[4]. Mais le vide en entrant du sein de l'infini dans le monde, qui l'aspire en vertu de sa puissance vitale, y déploie l'étendue, et la divise en êtres individuels. Ces êtres placés entre les deux extrémités du monde, sont d'abord les astres, corps divins, se mouvant de l'ouest à l'est, et accomplissant leurs danses célestes et leurs chœurs harmonieux autour du noyau igné qui sert de centre à ce mouvement universel.

Tout l'espace intermédiaire est divisé en deux régions. Immédiatement au-dessous de l'Olympe, qui est la sphère des Fixes[5], est la région supralunaire appelée le Cosmos, qui contient, en ordre, le soleil, la lune, les cinq planètes, Vénus, l'Étoile du soir et en même temps l'Étoile

1. Un pythagoricien inconnu, cité par Arist. Quint., 1, p. 3 : Πάνθ' ὅσα φύσιν ἔχει συνάγειν καὶ συναρμόττειν.

2. Plat. *Phæd.*, 61 a. Strab., X, p. 717. « Platon et, avant lui, les pythagoriciens avaient appelé la philosophie musique. »

3. Plat., *Rep.*, VII, 530 d.

4. Arist., *de Cœl.*, II, 13 : Τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας.

5. Que les anciens appelaient ἀπλανής.

du matin ou Lucifer[1], placés, d'après les anciens pythagoriciens, entre le Soleil et Mars[2]; ensuite Mars, Jupiter et Saturne. Au-dessous du Cosmos, se trouve le Ciel, Ouranos, sphère de tous les êtres soumis au changement. En considérant comme compris dans cette énumération le ciel des fixes, qui participerait ainsi au mouvement[3], en y ajoutant la terre, on n'a qu'un total de neuf sphères et mobiles.

Les pythagoriciens, obéissant à ce principe supérieur d'un ordre parfait que la décade seule réalise, complétèrent hardiment le système par l'addition d'un dixième astre, l'Antichthone, placée plus bas encore que la terre. Ainsi, la terre n'est pas, comme les anciens philosophes se l'étaient représentée, le centre immobile du monde[4]. La terre n'est qu'un des astres du monde, ἓν τῶν ἄστρων. Elle est comme eux une sphère, se mouvant circulairement comme eux[5] autour du centre unique du mouvement. Dans ce mouvement de translation, que Montucla croyait, par erreur, le mouvement de rotation autour d'un axe, la terre présente toujours au feu central et à l'Antichthone le même côté; c'est pour quoi nous qui habitons le côté opposé nous ne pouvons jamais voir ni l'un ni l'autre[6], et nous ne recevons pas directement la

1. L'identité avait été reconnue par Pythagore. Diog. L., VIII, 14, et IX, 23. Plin., *H. N.*, l. II, 8.

2. D'après Eudème, Simplicius *in Arist.*, *de Cœl.*, 115 b. Plin., II, 8, et Censorin, *de Die nat.*, c. 13, les placent entre le soleil et la terre; mais c'est un point de vue astronomique postérieur à Pythagore.

3. Ce serait comme un pressentiment de la précession des équinoxes.

4. Arist., *de Cœl.*, II, 13 : Τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαι λεγόντων..., ἐναντίως οἱ περὶ Ἰταλίαν. Cf. Plut., *Plac. Phil.*, III, 7.

5. Plut., *Plac. Phil.*, III, 7 : Ὁμοιοτρόπως ἡλίῳ καὶ σελήνῃ.

6. Arist., *de Cœl.*, II, 13. Simplic., f. 124. *Scholl.*, 505 a. Ἡ δὲ ἀν-

chaleur et la lumière du feu central, qui ne nous arrivent que par la réflexion et la réfraction du soleil, corps vitrescent qui nous les renvoie, comme ferait un miroir, mais après les avoir, pour ainsi dire, filtrées[1].

Lorsque la terre se trouve du même côté du feu central que le soleil, nous avons le jour; lorsque la terre est d'un côté de ce feu et le soleil de l'autre, nous avons la nuit. C'est donc le mouvement de la terre qui, changeant la situation par rapport au soleil, fait le jour et la nuit[2].

Il est évident que nous devons voir ici le premier germe de la théorie cosmologique de Copernic et de Képler; il suffira de transformer l'Antichthone en un hémisphère terrestre et d'ajouter au mouvement de translation de la terre un mouvement de rotation sur son axe, pour arriver à la vraie loi du phénomène. Copernic reconnaît lui-même que c'est aux anciens qu'il doit d'avoir porté sur cette solution du problème toutes ses méditations. Il dit, en effet, dans une lettre au pape Paul III : « Reperi apud Ciceronem primum Nicetam (lege Hicetam[3]) scripsisse terram moveri.... Inde igitur

τιχθὼν κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἑπομένη τῇ γῇ οὐχ ὁρᾶται ὑφ' ἡμῶν.... Plut., *Plac. Phil.*, III, ɪɪ, 3.

1. Stob., I, 530 : Ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταυγείαν διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ ἀλέαν.... Boeckh, *Phil.*, p. 127. De sorte, ajoute Philolaüs, qu'il y a pour ainsi dire deux et même trois soleils : le corps qui est dans le ciel, la lumière qui en émane, et cette autre lumière qui, du miroir où elle se brise, retombe sur nous en rayons dispersés.

2. Arist., *de Cœl.*, II, 13. Simplic., f. 124. Scholl., 505 a : Τὴν δὲ γῆν ὡς ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸ ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν. Boeckh, *de Platon. system*, p. xvii.

3. Diog. L., VIII, 85.

occasionem nactus, cœpi et ego de terræ mobilitate cogitare[1]. » Cet Hicétas, dont on ignore l'époque, mais dont on peut sans invraisemblance croire qu'il était pythagoricien, puisqu'il était de Syracuse, cet Hicétas est le premier qui ait parlé d'un mouvement de la terre autour de son axe. Cicéron, comme le rappelle Copernic, dit en effet : « Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, cœlum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia stare censet, neque præter terram rem ullam in mundo moveri, quæ quum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quasi stante terra cœlum moveatur. Atque hoc etiam Platonem in Timæo dicere quidam arbitrantur sed paullo obscurius[2]. »

Si Philolaüs a laissé échapper cette observation, du moins il avait reconnu l'inclinaison du plan de la révolution de la terre, sur celui de la révolution du soleil, quoique Œnopidès de Chio se soit approprié cette découverte[3]. Cette inclinaison avait l'avantage d'expliquer la diversité et la succession régulière des saisons de l'année, la communication du feu central au soleil, qui sans cela eût été interceptée, enfin, par la rencontre aux

1. Copern., *Revolutt. cœlest.* Præf. Gassendi, *Vita Copern.*, p. 297.

2. *Acad.*, IV, 32. Hicétas, en transformant le mouvement de translation en mouvement de rotation, comme Héraclide du Pont, disciple de Platon, et le pythagoricien Ecphantus, ne résolvait pas le problème. C'est Aristarque de Samos qui affirma les deux mouvements, et fut accusé d'impiété pour avoir osé déplacer Vesta, le sanctuaire et les pénates du monde. Plut., *De fac. in orb. lun.*; *Quæst. Plut.*, VII; *Placit. Phil.*, II, 24.

3. Plut., *Plac. Phil.*, III, 13 : .... Κύκλῳ περιφέρεσθαι.... κατὰ κυκλοῦ λόξου. *Id.*, II, 12. Il faut dire qu'on l'attribuait aussi à Anaximandre. Plin., *Hist. Nat.*, II, 8.

points de section des deux plans, les éclipses de soleil et de lune. Il y a éclipse de soleil quand la lune se place entre la terre et le soleil, ou bien quand la lune ou la terre se placent entre le soleil et le feu central. Les éclipses de lune proviennent de l'interposition tantôt de la terre, tantôt de l'Antichthone[1].

Le soleil et la lune sont des corps sphériques[2] et vitrescents[3]. Le soleil reçoit sa lumière du feu central, et la lune reçoit la sienne du soleil[4]. C'est donc du soleil que vient immédiatement ce rayon de chaleur et de lumière qui, traversant les couches épaisses, sombres et froides de l'air, pénètre les immenses profondeurs de l'espace, et répand partout la vie[5].

Tous les astres doivent être considérés comme une terre enveloppée d'une couche d'air[6]. La lune surtout, est une espèce de terre, dont la surface est habitée par des animaux et des végétaux plus grands et plus beaux que les nôtres[7]. Ils sont quinze fois plus forts et n'évacuent jamais. Le jour y est aussi plus long et dans la même proportion[8]. L'aspect qu'elle présente vient de la réfraction de la mer passant à travers le cercle de feu.

1. Boeckh, *de Plat. system.*, p. XXII. Arist., *de Cœl.*, II, 13 : Διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς. Stob., I, 558. Plut., *Placit. Phil.*, II, 29 4.

2. Stob., I, 526 : Πυθαγόρας.... σφαιροειδῆ τὸν ἥλιον.

3. Ὑαλοειδῆ. Stob., I, 530. *Id.*, I, 552. Plut., *Plac.*, II, 25 : Κατοπτροειδὲς σῶμα τῆς σελήνης. C'est donc une erreur d'Eusèbe, *Præp. Ev.*, XV, 23, de lui donner la forme d'un disque.

4. Diog. L., VIII, 27 : Σελήνην λάμπεσθαι ὑφ' ἡλίου.

5. Diog. L., VIII, 27 : Διήκειν τε ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα, ταύτην δὲ ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βένθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα.

6. Stob., I, 514 : Οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἄστρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν ἔχοντα ἀέρα τε.

7. *Philol.*, Boeckh, p. 134 : Γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην.

8. Il faut entendre, dit Boeckh, p. 133, que le jour lumineux dure

La révolution du soleil autour du feu central constitue l'année naturelle de 364 jours et 1/2 jour. La révolution inaperçue du ciel des fixes constitue la grande année de 10000 ans, qui ne peut être attribuée à Pythagore que par des inductions un peu hasardées[1]. Mais du moins le mouvement du ciel des fixes, quoique contesté par Gruppe[2] est démontré parle passage de Stobée, qui, énumérant les dix corps divins qui dansent, χορεύειν, autour du feu central, nomme en premier lieu Οὐρανός, qui ne peut être ici que le ciel des fixes[3]. Ce même mouvement était admis par Alcméon, le contemporain de Pythagore et peut-être son disciple, et dont les doctrines avaient tant d'analogie avec la sienne[4].

Quoi qu'il en soit de cette grande année, Philolaüs èt peut-être même Pythagore avaient déjà calculé le grand cycle de 59 ans et 21 mois, afin de corriger les erreurs dans le calcul de l'année terrestre.

Le mouvement de l'univers entraîne-t-il même le feu central ? J'en doute, quant à moi. Le πῦρ μέσον n'est pas nommé par Aristote dans la citation d'Alcméon ; le frag-

quinze jours terrestres, c'est-à-dire trente jours en y comprenant la nuit. Il se fonde sur ce que le jour de 24 heures est la mesure dont se sert Philolaüs. Ce jour est la durée de la révolution de la terre autour du feu central. Le jour lunaire est la révolution de la lune autour de ce même astre. Or, comme la révolution de la lune est de 29 jours et demi, ou 30 jours en nombres ronds, d'après Philolaüs, le jour lunaire sera trente fois plus grand que le jour terrestre. Pour comprendre le chiffre 15, il faut donc admettre que Philolaüs a comparé la clarté du jour lunaire à des jours terrestres de 24 heures.

1. Zeller, t. I, p. 311.

2. *Fragm. d. Archyt.*, p. 70.

3. Stob., I, 488.

4. Arist., *de Anim.*, I, 2 : Κινεῖσθαι γὰρ πάντα καὶ τὰ θεῖα συνεχῶς ἀεὶ.... καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.

ment de Stobée[1] commence en disant : « Autour *de ce feu* se meuvent en chœur les 10 corps divins. » Or, ces 10 corps sont : 1. le ciel des fixes, les 5 planètes; 7. le soleil; 8. la lune; 9. la terre; 10. l'Antichthone. Il est bien clair qu'à moins de lui supposer un mouvement de rotation sur son axe, le feu central, qui porterait à onze le nombre des corps mobiles, ne saurait se mouvoir autour de lui-même. Il est le principe immobile du mouvement : « Il garde au centre le poste immuable confié à Hestia[2]. » On le comprend d'ailleurs, non-seulement en se plaçant au point de vue des superstitions religieuses des Grecs, que les pythagoriciens — on le voit aux noms qu'ils ont donnés à Hestia — ont respectées, mais encore dans l'esprit même de leur doctrine philosophique. On se rappelle, en effet, que le mouvement, dans la table des contraires, fait partie de la série inférieure. Mais on n'a pas le droit de dire que le mouvement est l'imperfection absolue, et de le ramener à l'infini pur[3], et cela par plusieurs raisons. D'abord l'être est un mélange du parfait et de l'imparfait, et par conséquent l'unité du repos et du mouvement. Les astres se meuvent; or, les astres sont des dieux, et Alcméon voit dans le mouvement circulaire la preuve de leur immortalité divine, et comme la marque du divin. Enfin, l'âme, pour les pythagoriciens, est un mouvement, ou un nombre en mouvement. On pourrait donc admettre même le mouvement du feu central, si l'on pouvait trouver une direction de ce mouvement conforme aux opinions pythagoriciennes. Rien de réel

1. *I*, 488.
2. Stob., 1, 488 : Τὸ πῦρ Ἑστίας ἐπὶ τὰ κέντρα τάξιν ἔπεχον.
3. Scholl. Aristt., p. 360 a : « Eudème ajoute que les pythagoriciens et Platon ont raison de ramener l'infini au mouvement. »

n'appartient exclusivement à l'ordre du fini ou de l'infini : tout ce qui est est l'unité, le rapport, la synthèse du parfait et de l'imparfait idéalement posés comme principes, mais qui n'ont d'existence réelle que dans l'être un qui les contient tous deux. Donc le mouvement ne peut, quoi qu'en dise Eudème, appartenir, dans l'ancienne doctrine pythagoricienne du moins, à l'ordre de l'imparfait. On pourrait tout au plus dire qu'il y penche, et encore le mouvement divin de l'âme et du ciel, semble contredire cette conséquence.

Le feu central étant considéré comme immobile, il reste donc dix sphères de mouvement circulaire. Dans l'opinion des anciens, le son n'est que la totalité des impulsions de l'air, transmises du corps qui les imprime à l'oreille qui les ressent. Ces impulsions ont des vitesses proportionnelles aux vitesses des corps qui ont mis l'air en mouvement. Ainsi les rapports des vitesses des corps en mouvement sont identiques aux rapports des sons, et calculer les uns c'est avoir obtenu les autres. Cette théorie fausse, mais encore suivie par Aristote dans deux de ses ouvrages, est du pythagoricien Hippasus [1]; et quoi qu'il faille en penser, il est clair qu'elle conduit à établir entre l'astronomie et la musique, des rapports intimes, et à en faire, comme disaient les pythagoriciens, deux sciences sœurs [2].

Puisque les corps célestes se meuvent dans l'air, il est clair qu'ils y produisent des impulsions, c'est-à-dire des sons; d'un autre côté les vitesses des corps célestes sont différentes, donc ils produisent des sons différents,

1. M. Martin, *Étud. s. le Timée*, t. I, p. 393.
2. Plat., *Rep.*, VII, 530 d.

et puisque l'harmonie est la loi nécessaire et l'essence même du monde, il est certain que ces sons ne peuvent manquer de constituer dans leurs rapports entre eux une véritable harmonie, et comme un divin concert.

Il y a plus : les rapports des distances relatives des astres sont ceux de leurs différentes vitesses, et les rapports des vitesses sont ceux de l'harmonie : donc pour connaître et les distances et les vitesses des astres, il suffit de connaître les lois de l'harmonie musicale. L'astronomie n'est qu'une musique céleste.

Or nous savons que l'harmonie c'est l'octave; donc chaque astre doit produire un des tons qui constituent l'octave; donc les astres sont placés à des distances les uns par rapport aux autres, et ont des vitesses relatives, mesurées exactement par les nombres qui expriment les rapports des tons de l'octave.

« Il y a quelques philosophes [1], dit Aristote, qui soutiennent que nécessairement le mouvement de corps aussi grands que le sont les astres, doit produire un bruit, puisque les corps qui se meuvent sur la terre, et qui sont loin d'avoir ces énormes masses et ces vitesses énormes, en produisent un. Il est donc impossible que des astres en nombre si prodigieux [2], et d'une masse si prodigieuse, emportés par un mouvement d'une si prodigieuse vitesse, ne produisent pas, eux aussi, un bruit prodigieux. Supposant donc, comme prouvé, ce premier

1. *De Cœl.*, II, 9, 1. Au § 3, on voit expressément qu'il s'agit des pythagoriciens: Τὸ γὰρ ἀποῤῥηθὲν καὶ ποιῆσαν τοὺς Πυθαγορείους φάναι γίγνεσθαι τὴν συμφωνίαν τῶν φερομένων.

2. Τοσούτων τὸ πλῆθος. Nouvelle preuve du mouvement du ciel des fixes, car sans cela le nombre des astres en mouvement ne pourrait être appelé prodigieux.

fait, et imaginant en outre que les vitesses tirent des distances les rapports symphoniques, ils ajoutent que le mouvement circulaire des astres produit une voix, un chant enharmonique ; et comme il pourrait sembler bizarre que nous ne l'entendions pas, ils en donnent cette cause : c'est qu'il n'y a bruit (entendu) que pour les bruits qui se produisent à un moment donné. Le bruit n'est pas perçu, quand il n'a pas son contraire, le silence. En effet ce n'est que par rapport l'un à l'autre que nous percevons le silence et le bruit : c'est ainsi que les forgerons habitués au même bruit finissent par ne plus l'entendre. »[1]

D'après ce passage d'Aristote, il est prouvé que l'harmonie des sphères n'était pas pour les pythagoriciens une pure métaphore : elle est une réalité, et a toute la précision du plus rigoureux calcul mathématique. « Pythagore, dit Pline, appelle ton la distance de la terre à la lune ; demi-ton, la distance de celle-ci à Mercure, et à peu près le même intervalle de Mercure à Vénus. De là au soleil il y a un ton et demi ; un ton du soleil à Mars ; un demi-ton pour atteindre à Jupiter ; un autre demi-ton pour arriver à Saturne ; enfin un ton et demi pour atteindre le ciel des fixes (« signiferum » ou le

1. Arist., *de Cœl.*, II, 9. Héraclite donne une autre explication (*Allegor. Homer.*, c. xiii) : c'est l'éloignement considérable des corps célestes : dans l'espace immense se perd le bruit. Simplicius (*Scholl. Arist.*, p. 496 b), après avoir raconté que, d'après les pythagoriciens, Pythagore entendait cette harmonie des sphères que sa continuité dérobe à nos sens, trouve que leur explication du phénomène réfute leur récit. Les pythagoriciens n'auraient pas été, j'imagine, en peine de lui répondre, étant donnée la nature suprahumaine de leur maître, dont les organes supérieurs n'étaient pas, comme les nôtres, pour ainsi dire anéantis par la continuité de la sensation.

zodiaque). Nous avons donc la gamme complète des sept tons que ce philosophe appelle l'harmonie διὰ πασῶν, c'est-à-dire l'harmonie universelle, « universitatem concentus. » Saturne dans son mouvement suit le mode Dorien, Jupiter le mode Phrygien, et ainsi des autres, subtilités plus amusantes qu'utiles : « jucunda magis quam necessaria utilitate [1]. » Il y a ici une erreur : car l'octave, ne comprend que six tons complets, et non sept.

Quoi qu'il en soit, on aperçoit ici tout d'abord une difficulté, celle de concilier le système décadique des nombres, avec le système octonaire de l'octave musicale. Les anciens commentateurs l'ont bien aperçue, et ils ont proposé diverses manières de la résoudre. Il faut d'abord se décider sur la question de savoir si l'harmonie des sphères se règle sur l'heptachorde ou sur l'octochorde. Dans les deux hypothèses il est nécessaire de supprimer le bruit, — et, qu'on y pense, rigoureusement c'est en supprimer le mouvement, — de deux ou trois de ces sphères : car dix corps en mouvement produiraient dix sons, nombre inconciliable avec l'étendue du double tétrachorde, soit disjoint, soit conjoint. Si on admet l'octochorde, on se bornera à supprimer le bruit de la terre et de l'Antichthone, en conservant, comme l'a fait Platon, le mouvement du ciel des fixes [2], ou il faudra supprimer celui de l'Antichthone et du ciel des fixes comme l'a fait M. Boeckh. Mais Censorin croit qu'il n'est question que de l'heptachorde : « Pythagoras hunc omnem mundum enharmonion esse ostendit : quare Dorylaus scripsit : mundum organum Dei. Alii addiderunt esse id ἑπτά-

1. Plin., *H. Nat.*, II, 22.
2. *Rep.*, X, 616 f.

χορδον quia septem sint vagæ stellæ, quæ plurimum moveantur. [1] »

Il semblerait ainsi, d'après cette explication, que le mouvement des planètes s'opère avec des vitesses plus grandes que celles de la terre, de l'Antichthone et du ciel des fixes — « quæ plurimum moveantur [2]. » On peut donc, à cause de la lenteur de ces révolutions, considérer comme nul leur mouvement et le bruit qui en devrait résulter. On concevra alors ainsi qu'il suit la disposition de l'heptachorde céleste.

Quoique les pythagoriciens plaçassent le feu au centre du Tout, comme principe de toutes les substances [3], ils, imaginaient un autre milieu qu'ils donnaient au soleil placé au cœur du monde [4], ou plutôt au cœur du système planétaire [5]. On aura donc :

1.	Le Feu	1	immobiles ou presque immobiles au moins à l'égard du son.
2.	L'Antichthone	3	
3.	La Terre	9	
4.	La Lune	27	
5.	Mercure	81	
6.	Lucifer ou Vénus	243	
7.	Soleil (au milieu)	729	
8.	Mars	2187	
9.	Jupiter	6561	
10.	Saturne	19683	

1. Censorin., *de Die nat.*, c. 13. Macrob., *S. Scip.*, II, 1 g. e.
2. Que devient alors la proportion des vitesses aux distances?
3. Cf. ci-dessus et Procl., *in Tim.*, III, p. 172. Chalcid., *in Tim.*, p. 214. « Placet quippe Pythagoreis Ignem, utpote materiarum omnium principem, medietatem mundi obtinere. »
4. Plut., *Plac.* : Τινὲς δὲ μέσον πάντων τὸν ἥλιον, comme le répètent Proclus et Chalcidius. Procl., *in Tim.*, III, p. 171 Ὡς ἐν τύπῳ καρδίας ἱδρύμενον.

Chalcid., p. 155 : « Scilicet ut inter planetas sol medius locatus, cordis, immo vitalium omnium præstantiam obtinere intelligatur.

5. Chalcid., l. l. : « Positionem vero atque ordinem collocationis

Les distances de chacun des astres relatives au centre, pris comme unité, sont mesurées par une série de nombres qui constituent une progression géométrique dont la raison est 3 [1].

En ne tenant compte que de ces sept astres, que les pythagoriciens comparaient aux cordes de la lyre, on obtient les assimilations suivantes :

1 ton.	☽ La Lune.	Nète des conjointes.
1+1/2 t.	♀ Vénus.	Paranète —
1 ton.	☿ Mercure.	Trite —
1 ton.	☉ Le Soleil.	La Mèse —
1 ton.	♂ Mars.	La Lichanos des Mèses.
Leimma.	♃ Jupiter.	Parhypate —
	♄ Saturne.	Hypate — [2].

Si l'on voulait absolument faire entrer huit astres dans le système musical, on serait obligé d'admettre un système qui s'étendît au double tétrachorde, seul connu de Pythagore. M. Boeckh ordonnerait, dans cette hypothèse, la série des notes et des astres, suivant deux genres différents, comme il suit :

	Le Feu.	
Nète des disjointes.	*Le Feu.*	διάτονος des disjointes.
1. Chromatique —	Saturne.	Chromatique —
2. Trite —	Jupiter.	Enharmonique —
3. Paramèse.	Mars.	Paramèse.
4. Mèse.	Soleil.	Mèse.
5. Chromatique des Mèses.	Vénus.	Chromatique des Mèses.
6. Parhypate —	Mercure.	Parhypate —
7. Hypate —	La Lune.	Hypate.
8. Diatonique des hypates.	La Terre.	Diatonique des hypates.

globorum vel etiam orbium, quibus collocati feruntur planetes, quidam ex Pythagoreis hunc esse dixerunt. »

1. Plut., *de Gen. an.*, 31. Ici encore l'analogie est rompue : la progression géométrique, dont 3 est la raison, ne suffit pas pour déterminer les intervalles consonnants de l'harmonie, comme nous l'avons vu plus haut, p. 111.

2. Bouillaud, *ad Theon*, p. 279. Nicom, *Harm.*, II, p. 33 et 57. Meib., f. Boeckh, *de Platon. system.*, XXIII.

Mais on voit que pour composer ainsi cet octochorde, M. Boeckh est obligé d'y faire entrer des notes appartenant à trois tétrachordes, celui des disjointes, celui des mèses, celui des hypates. Or rien n'autorise à supposer du temps de Pythagore un semblable développement des instruments et du système de musique chez les anciens. Les plus autorisés de nos renseignements ne nous parlent que des sept planètes accordées sur les sept cordes de la lyre [1].

On lit dans Cicéron : « Summus ille cœli stellifer cursus, cujus conversio est concitatior, acuto et excitato movetur sono ; gravissimo autem hic lunaris atque infimus ; nam terra nona, immobilis manens, ima sede semper hæret. Illi autem octo cursus in quibus eadem vis est duorum septem efficiunt distinctos intervallis sonos : qui numerus rerum omnium fere nodus est [2]. » On voit que Cicéron s'est préoccupé de concilier les sept notes de la lyre avec le nombre de huit astres, en ne donnant qu'un son à Mercure et à Vénus [3]. Cela ne supprime pas, comme paraît le croire M. J. Girard [4], l'octave, dans laquelle il n'est pas nécessaire qu'il y ait huit notes, et que les anciens appelaient d'ailleurs ou harmonie ou διὰ πασῶν. L'octave existe du moment qu'on a les intervalles de quarte, de quinte, et la réplique du

1. Alexandre d'Éphèse (*Alleg. Homer.* d'Héraclite, c. XII, p. 26). Nicomaque, *Harm.*, 6, 33. Boèce, *de Mus.*, I, 20, 27. Celui-ci renverse l'ordre ancien et fait de la Lune la nète ou corde aiguë, et de Saturne l'hypate ou corde grave du système, comme Bryennius, *Harm.*, sect. I, p. 363.

2. *Somn. Scip.*, c. VIII.

3. Quelques éditions ajoutent même, après *duorum*, les mots : *Mercurii et Veneris*.

4. Notes sur l'édit. de Dézobry.

son initial; or de la lune au soleil il y a une quarte; et du soleil au ciel des fixes une quinte. Donc il y a une octave de sept notes entre lesquelles se distribuent les six tons.

Plutarque[1] et Censorin comptent la terre comme une note, et mesurent de la terre au soleil 3 tons 1/2, et du soleil au ciel des fixes 2 tons 1/2; mais ils renversent alors la quarte et la quinte. En tous cas tous deux n'admettent que sept cordes, comme Aristide Quintilien. L'intervalle διὰ πασῶν exprime le mouvement harmonique des planètes, τὴν τῶν πλανητῶν ἐμμελῆ κίνησιν[2].

Mais maintenant ces sept ou huit notes sont elles simultanées? Si elles sont simultanées et si on doit les prendre dans l'étendue d'une seule octave, l'harmonie céleste ne constituera pas un accord, et ne ressemblera pas du tout, contrairement aux principes du système, à l'harmonie humaine des flûtes, des voix et des lyres. Mais d'ailleurs comment ne seraient-ils pas simultanés? car aucun astre n'interrompt sa course, et ne suspend ses chants : et cependant il est à peu près démontré que les anciens, du moins au temps de Pythagore, n'ont pas connu et ne pouvaient pas connaître la science des accords, puisqu'ils n'admettaient qu'une sorte de ton et qu'une sorte de demi-ton, ce qui les empêchait de connaître nos tierces majeure et mineure. Cependant on a voulu trouver des sons harmoniques ou consonnants[3] simultanés dans la musique céleste; mais alors il a fallu emprunter les sept notes de cet accord à un système de

1. *De An. procr.*, 31. Censor., c. XIII. Philolaüs (Boeckh, p. 70) ne semble avoir connu que l'heptachorde, et c'est à cette octave que se bornait l'ancien système, comme l'atteste Aristote, *Probl.*, XIX, 7.

2. *De Mus.*, III, p. 145.

3. Λόγοι συμφωνιῶν, comme les appelle Aristote, *de Cœl.*, II, 9.

quatre octaves et une quinte [1], ce qui est un véritable anachronisme.

Mais il paraît à peu près certain que l'objection, tirée par M. Martin de la dissonance qui aurait été produite par la simultanéité des sept sons du double tétrachorde, ne s'est même pas présentée à l'esprit des anciens pythagoriciens. Une fois lancés sur cette route, où l'imagination les conduisait, ils ont pu croire que les sons de la lyre céleste, tout en obéissant aux mêmes lois numériques que les lyres et les voix des hommes, ne pouvaient en aucun cas être dissonants. Plus probablement encore, ils n'y ont pas songé du tout : ils sont partis d'une notion philosophique, et ont poursuivi les analogies avec plus de détails que la chose ne le comportait, sans prévoir ni les difficultés ni les objections. Tout ce qu'ils voulaient dire, et personne ne niera que leur pensée est profonde et belle, c'est que, malgré les apparences, tout est ordre dans l'univers, et qu'il n'y a qu'un ordre pour toutes les choses. Les nombres qui mesurent l'harmonie de la flûte du pauvre berger, se reproduisent dans les harmonies des astres et retentissent dans les profondeurs immenses du ciel. Le monde

1. Macrob., *Somn.*, II, 1 g. e. Anatol., *Theol. arithm.*, p. 56. Plut., *de Gen. an.*, c. 32. Ptolem., *Harm.*, III, 16. V. M. Martin et Boeckh, *de Metr. Pind.* Suivant quelques musiciens, les notes des sept planètes étaient celles des sept cordes immuables de la lyre à quinze cordes; suivant d'autres, les distances des planètes étaient proportionnelles aux rapports des sons qui forment les cinq tétrachordes complets. Mais il a fallu, pour opérer cette réduction et n'avoir que cinq intervalles, placer la Lune à une distance égale du Soleil, de Mercure et de Vénus. C'est seulement ainsi qu'on a pu dire : Τοὺς ὁρίζοντας φθόγγους τὰ τετράχορδα τὸν τῶν πλανωμένων λόγον ἔχειν ἀστρῶν. Plut., *de An. gen.*, c. 32.

est une harmonie : il est un instrument harmonieux : C'est la lyre dont Dieu joue, et qui rend entre ses mains divines des accords divins. Cette loi de l'ordre parfait, que nos yeux sont faits pour saisir dans le spectacle des corps qui remplissent le ciel, nos oreilles sont faites aussi de manière à la goûter et à la comprendre. L'astronomie et la musique sont deux sciences sœurs, elles se tiennent l'une l'autre comme les anneaux d'une chaîne [1].

§ 7. LA VIE DU MONDE. LES ÉLÉMENTS. L'ESPACE. LE TEMPS.

Le feu central, principe du tout, est, dans l'hypothèse d'une formation réelle, comme dans celle d'une formation idéale des choses, le noyau et le germe du feu extérieur, de la sphère de l'enveloppant, qui rassemble les parties du monde dans l'unité qui fait son ordre et sa vie. Cette sphère de l'enveloppant, étant le lien qui retient et contient tout dans l'unité, et l'unité étant la loi nécessaire de tout être, Pythagore a pu dire que la nécessité enveloppe le monde [2]. Ritter semble la confondre avec l'infini, sans doute parce qu'elle le touche. Il faudrait au moins dire qu'en s'approchant du feu central qui a la vertu d'une expansion immense, l'infini subit la loi fatale de l'harmonie, est absorbé par l'activité de l'Un dont il a touché la sphère, et devient alors l'envelop-

1. *Fragm. Archyt.*, 14 et 15 : Ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι ἔμμεναι ἀδελφέα, ἀλλήλων δὲ ἐχόμενα τρόπον ἀλύσεως κρίκων Plat., *Rep.*, VII, 430 : Ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα πέπηγεν, καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵτε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς.

2. Plut., *Plac.*, I, 25, 2 : Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.

pant; car il répugne à l'infini, à l'illimité de faire la fonction d'envelopper, c'est-à-dire de limiter. C'est au delà de cette sphère de l'enveloppant que s'étend l'infini, τὸ ἄπειρον, notion sous laquelle les pythagoriciens se représentaient vaguement et confusément la matière sans forme, l'espace sans limite, le vide immense, peut-être même le temps sans fin : [1] et toutefois cet abîme de l'infini sans forme et sans être est le réservoir éternel de la vie, de la forme et du mouvement.

Aristote nous l'a dit déjà : l'infini est en dehors du monde; mais cet infini, ce vide, s'introduit dans le monde par l'air que celui-ci respire, et il y introduit en même temps la limite qui sépare, le temps, et la respiration ou souffle vital [2].

Ainsi le monde est un vivant, un être qui respire et aspire : il aspire du sein de l'infini le vide, l'air infini nécessaire à sa vie. Chose étrange, c'est cet élément illimité qui introduit la limite, et est comme la source de la vie du monde, πνοήν. Mais il faut admettre pour cela qu'il se soit introduit lui-même dans le monde, et qu'il y ait dépouillé son infinité essentielle.

1. Plut., *Placit. Phil.*, I, 21, fait naître le temps de la sphère de l'enveloppant. Stobée, I, 385, le fait naître de l'Infini.

2. Plut., *Plac. Phil.*, II, 9. Aristot., *Phys.*, III, 4, et IV, 6. Le texte actuel donne la leçon suivante : Ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐράνῳ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι. Mais, quoiqu'elle soit reproduite par Stobée, I, 380, j'ai de la peine à la croire exacte. Le vide, dans la pensée des pythagoriciens, rapportée par Aristote, est identique au πνεῦμα. Comment dire alors que le vide s'introduit par le πνεῦμα. On peut facilement ou changer πνεύματος en πνεῦμα ou le supprimer tout à fait, ce que semble autoriser la suite du passage de Stobée, I, 380 : Ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Π. φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει (Ἀρ.) τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι ἐκ τοῦ ἀπείρου, χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κένον.

Cet air doit remplir deux fonctions : il est à la fois l'espace vide et l'espace plein : car, dit Aristote, ce vide sépare les êtres [1] et est le principe de leur essence individuelle; il transforme l'étendue continue en étendue discrète, et constitue l'être déterminé, τῆς διορίσεως.

Mais l'infini ne se borne pas à séparer les individus les uns des autres : il entre et pénètre en chacun d'eux. Il est dans les choses, il en est un élément interne et premier [2]. Il est donc à la fois dans les choses et hors des choses, d'une part comme étendue matérielle et réelle ; d'autre part comme espace vide, comme limite, sphère enveloppante de l'être individuel. Il est dans le monde où il s'introduit, mais où il est assimilé par la vertu du nombre et de la vie ordonnée dont l'Un est le principe ; il est en dehors du monde où s'étend son empire informe et vide.

Mais de même que le monde emprunte à ce réservoir infini les éléments nécessaires à sa vie, πνοὴν καὶ διόρισιν, de même il lui restitue ces mêmes éléments quand ils ne lui sont plus nécessaires, κενὸν εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ [3]. La vie explique en effet l'alternative éternelle de l'aspiration et de la respiration, et puisque le monde est un vivant incorruptible, éternel, immuable en son tout, il ne peut ni diminuer ni s'accroître : il ne peut que se maintenir dans sa perfection, dans son unité, et cela par le jeu régulier de l'aspiration et de la respiration éter-

1. Aristote dira, lui aussi : l'acte divise ; et qu'on le remarque, c'est bien aussi ici l'acte qui sépare. Car le vide en acte, c'est la vie.

2. *Phys.*, IV, 6 : Πρῶτον εἶναι ἐν τοῖς ἀριθμοῖς. Et, III, 4 : Ἐν τοῖς αἰσθητοῖς.... τὸ ἄπειρον.

3. Plut. *Plac. Phil.*, II, 9. Stob., I, 18, p. 390. Galen., XI, 9. Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 40.

nelles. Il faut qu'il restitue à l'infini ce qu'il lui a emprunté.

Cependant un passage obscur des *Placita philosophorum* de Plutarque nous parle d'un dépérissement du monde, auquel il assigne une double cause : « Il y a deux causes de dépérissement, φθοράν, l'une quand le feu s'échappe du ciel (ou du monde), l'autre, quand ce feu, emporté par le tourbillon de l'air, se répand de l'eau de la lune : et les évaporations de ces deux feux, forment la nourriture du monde [1]. » Mais de quelque manière qu'on entende et l'ensemble et les détails de ce passage obscur, il est certain que ce qui est perte d'un côté, φθόραν, est nourriture de l'autre, τροφὰς, en sorte que le monde, en réalité, ne perd ni ne gagne rien.

1. Plut., *Plac. Phil.*, II, 5 : Φιλόλαος, δίττην εἶναι τὴν φθορὰν τότε μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τότε δ' ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος· καὶ τούτων εἶναι τὰς ἀναθυμιάσεις τροφὰς τοῦ κόσμου. Ce passage est reproduit par Stobée, I, 20, p. 418, et I, 21, p. 452. M. Boeckh propose une interprétation qui ne le satisfait qu'à moitié. Les deux causes de dépérissement, suivant lui, sont :

1° Le feu, qui s'écoule du ciel ;

2° L'eau, qui s'écoule de la lune.

Le feu qui descend du ciel, ῥυέντος ἐξ οὐρανοῦ, produit les vapeurs brûlantes qui dessèchent et détruisent; l'eau qui s'écoule de la lune amasse dans l'atmosphère des nuages et des vapeurs humides, qui ne sont pas moins funestes. J'oppose à cette interprétation l'irrégularité de la construction grammaticale qu'elle nécessite. La protase est : πυρὸς ῥυέντος ἐξ οὐράνου.... L'apodose ne peut pas être φθορὰν ἐξ ὕδατος.... Ensuite comment, dans cette hypothèse, la perte serait-elle l'alimentation même? Je sous-entends πυρὸς dans le second membre, comme il est exprimé dans le premier, et je construis : δίττην φθοράν:... 1. Πυρὸς ῥυέντος ἐξ οὐράνου. 2. Πυρὸς ἀποχυθέντος ἐξ ὕδατος σεληνιάκου. Le feu central est principe de tout, substance de tout : il est dans l'eau de la lune, comme dans l'air, comme dans la terre. Mais puisque le monde respire, il ne peut pas ne pas exhaler l'air qu'il a aspiré. Il l'exhale donc, et cela dans les deux parties qui le constituent : dans la partie appelée proprement le ciel, et dans la partie sublunaire; l'exhalation de ce feu, que la respiration fait sortir et

On pourrait cependant admettre que ce jeu de la vie, cette alternative réglée de la respiration du monde, laisse pénétrer l'accroissement et la diminution, le devenir et le changement dans les choses individuelles, placées dans la partie inférieure du monde.

Car, s'il faut en croire un fragment, d'une authenticité contestée[1], il est vrai, Philolaüs aurait reconnu que le monde se divise en deux parties, quoique tout entier pénétré naturellement du souffle vital qui le meut dès l'éternité. L'une est immuable; l'autre est changeante. La partie immuable s'étend depuis *l'âme qui embrasse le tout*[2] jusqu'à la lune; la partie changeante occupe la région placée entre la lune et la terre. De ces deux parties l'une est considérée comme principe moteur; l'autre comme sujet passif du mouvement. Or, comme le moteur agit depuis l'éternité et continue éternellement son action, comme le sujet mû est tel que le fait le moteur, ὡς τὸ κίνεον ἄγει, οὕτω διατίθεσθαι, il résulte de là que l'un est éternellement en mouvement[3], et l'autre reçoit éternellement le mouvement, que l'un est tout entier le domaine[4] de la raison et de l'âme, l'autre, de la génération et du changement. L'un est premier par la puissance e supérieur; l'autre est dernier et subordonné. Le composé

du ciel et du monde sublunaire tout trempé de vapeurs humides, constitue une perte, φθορὰν; mais il retourne à la sphère de l'enveloppant, où le monde va le reprendre par une autre aspiration. Cette palpitation double du monde, τὰς ἀναθυμάσεις, constitue donc en même temps et une perte et une nourriture.

1. *Philol.*, Boeckh, Fr. 22. p. 164-167.

2. La sphère de l'enveloppant, confondue avec l'âme du monde.

3. Il faut entendre mouvement spontané, pour donner un sens au passage.

4. Le texte donne ἀνάκωμα, mot inconnu.

de ces deux éléments, l'un divin, dans un mouvement spontané éternel, l'autre toujours changeant et devenant, c'est le monde. C'est pour cette raison qu'on peut justement appeler le monde l'activité éternelle de Dieu et du devenir[1]. Par une de ses parties il demeure éternellement dans le même état, identique à lui-même; la partie muable constitue la pluralité, sujette au changement et à la destruction. Mais cette destruction ne s'attaque qu'aux individus. Les espèces survivent, et survivent invariables. Les choses mêmes qui périssent subsistent dans leur essence et leur forme, grâce à la génération qui reproduit la forme, identique à celle du père qui les a engendrées, du démiurge qui les a façonnées. »

C'est une grosse question, et peut-être insoluble, que celle de savoir si ce morceau est authentique. La distinction d'un monde supra et d'un monde sub-lunaire, l'un immuable, l'autre sujet à des changements, semble appartenir à Aristote, quoique ce dernier attribue aux pythagoriciens la distinction de la droite et de la gauche dans le monde[2], et que nous sachions par la table des contraires que la gauche se rapporte à l'ordre de l'infini et de l'imparfait. Mais quoi qu'il en soit, si le fragment est authentique, la doctrine qu'il contient c'est que le changement qui résulte de la vie du monde n'en atteint qu'une partie, et ne compromet pas l'ensemble, qui reste éternellement le monde, c'est-à-dire l'ordre et la beauté.

Ce vide, cet espace n'est pas un accident, et un simple attribut : c'est une substance, et un élément interne des choses ; seulement cette substance n'a de

1. Ἐνεργείαν ἀΐδιον θεῶ τε (ou mieux θείω) καὶ γενέσιος.
2. *De Cœl.*, II, 2.

réalité que dans son concours avec le fini, et est inséparable des choses où cette coïncidence s'opère, et qui sont l'effet éternel de cette coïncidence nécessaire [1]. En entrant dans le monde, le vide subit la loi du fini ; mais en dehors du monde il est vraiment infini. Archytas le démontrait ainsi, à ce que rapporte Eudème : « Je me suppose placé à la limite extrême et immobile du monde, ὁ ἀπλανής [2]. Pourrai-je ou non étendre devant moi la main ou une baguette ? Dire que je ne le puis pas est absurde. Mais si je le puis, il y a donc quelque chose en dehors du monde, soit corps, soit lieu. Et peu importe comment on raisonne, Archytas reviendra par le même argument à une nouvelle limite, et demandera : Y a-t-il quelque autre chose où puisse s'étendre la baguette ? Ainsi il est évident que cet espace est infini. Maintenant est-il corporel ? Alors notre proposition est démontrée. Est-ce simplement un lieu ? Mais le lieu est ce en quoi un corps est ou pourrait être : or ce qui existe en puissance doit être placé au nombre des choses éternelles : donc il faut considérer l'infini à la fois comme un lieu et comme un corps [3]. »

1. Arist., *Phys.*, III, 4 : Οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθ.... καθ' αὑτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' ὡς οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον πλὴν οἱ μὲν Π. ἐν τοῖς αἰσθητοῖς · οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμόν.

2. Le ciel des fixes, dans la langue astronomique des Grecs. On conclut avec certitude de ce passage que l'infini touche le ciel des fixes ou la sphère de l'enveloppant.

3. Simplic., *Scholl. Aristt.*, p. 363 a. A partir des mots εἰ μὲν σῶμα, il semble que le raisonnement appartienne à Eudème : du moins, le tour aristotélique de la démonstration l'indique ; mais la conclusion pourrait être cependant d'Archytas. J'ai supprimé de cette analyse la définition du lieu, attribuée à ce dernier philosophe : « Le propre du lieu est que les autres choses sont en lui, et qu'il n'est dans aucune autre chose ; car si le lieu était dans un lieu, cela irait à

Il n'y a qu'un monde : l'Un domine tout, et réduit à sa forme l'élément infini qu'il admet en soi ; il transforme même ce qui le touche, si du moins on a raison de dire que la sphère de l'enveloppant est l'infini ramené à la forme et à la limite, pour être à la fois le séjour des fixes et le principe du temps.

C'est là que sont placés les cinq corps primaires : le feu, l'eau, la terre, l'air et le cercle de la sphère qui tout en contenant les quatre autres, forme le cinquième élément [1]. Comme les éléments sont assimilés à des figures, ou plutôt sont vraiment des figures solides, appelées aussi mathématiques, la sphère contient le cube d'où vient la terre, la pyramide ou tétraèdre d'où vient le feu, l'octaèdre d'où vient l'air, l'icosaèdre d'où vient l'eau, le dodécaèdre qui constitue la sphère du Tout [2]. Ce cinquième élément, cette quinte essence est l'Éther, où vivent et dont s'alimentent les astres lumineux, qui

l'infini. Le lieu, relativement aux êtres, est comme la limite par rapport aux choses limitées; car le lieu du monde entier est la limite de l'universalité des êtres. » Il n'est pas exact de dire, avec Gruppe, p. 106, *Frag. d. Archyt.*, que cette définition est de Zénon. Aristote, *Phys.*, IV, 1 et IV, 3, rapporte seulement l'argument reproduit comme une objection de Zénon contre l'existence de l'espace ou du lieu considéré comme un être en soi. Mais ce fragment étant emprunté au Περὶ τοῦ παντὸς, dont personne ne soutient l'authenticité, j'ai cru devoir faire comme tout le monde; d'autant plus que l'argument aboutit à nier la réalité de l'espace, ce qui me paraît appartenir aux doctrines éléatiques plutôt qu'aux doctrines pythagoriciennes.

1. *Philol.*, Boeckh, p. 160 : Καὶ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντι.... καὶ ὁ τᾶς σφαίρας κύκλας (Boeckh, ὁλκάς) πέμπτον. Plutarque, *Placit. Phil.*, II, 6, 2, compte aussi cinq corps.

2. Plut., *Plac. Phil.*, II, 6, 5. Il faut se rappeler que Philolaüs (Boeckh, p. 156) attribue le dodécagone à Jupiter. Entre le dodécagone et le dodécaèdre, il y a la différence de l'angle plan à l'angle trièdre ou solide.

semblent immobiles et comme fixés à la voûte du Ciel[1] Son essence incorruptible reste toujours identique à elle-même.

A qui appartient cette théorie des cinq corps premiers et surtout cette fameuse quinte essence, qui a joué un si grand rôle dans la physique des anciens et du moyen âge ?

D'abord quant aux quatre premiers, il est certain qu'on les trouve dans Empédocle. « Empédocle, dit Aristote, a admis quatre éléments : car il a ajouté à ceux qui ont été nommés plus haut (l'air, l'eau, le feu) un quatrième : la terre[2]. » Clément d'Alexandrie cite trois vers d'Empédocle, qui les énumèrent :

« D'abord, écoute-moi bien : il y a quatre racines de toutes les choses : le feu, l'eau, la terre et les profondeurs immenses de l'air ; c'est de là que naît tout ce qui a été, tout ce qui sera, tout ce qui est[3]. » Sextus Empiricus ajoute qu'Ocellus et Aristote en ont admis cinq.

1. *Theol. Arithm.*, p. 28. Meursius, *de Denar. Pyth.*, *Opp.*, t. IV, p. 43 : Τὸ πέμπτον καὶ κατ' αὐτὸ τεταγμένον στοιχεῖον ὁ αἰθὴρ κατὰ ταὐτὰ ἔχων διατελεῖ.

2. *Met.*, I, 3. *Met.*, IV, p. 985 a, 31 : « Empédocle est le premier qui ait admis quatre éléments matériels, ὡς ἐν ὕλης εἴδει ; mais il ne se sert pas des quatre, mais de deux seulement, le feu d'un côté, et les trois autres qui lui sont opposés, et qu'il considère comme n'en faisant qu'un seul. » *De Gen. et Corr.*, II, 3, p. 330 : « Quelques-uns, comme Empédocle, en posent quatre ; mais celui-ci les ramène à deux : car il oppose le feu à tous les autres. »

3. Clem. Alex., *Strom.*, VI, 6ι4. Sext. Empir., *adv. Phys.*, X, 685, change les deux derniers en ceux-ci :

Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστίς θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βροτεῖον

Cf. *Id.*, IX, 620. *Pyrrh. Hyp.*, l. III, c. 18

Mais Clément fait précéder les vers d'Empédocle de cette observation : « Athamas le pythagoricien a dit : « Voici comment le principe du tout procéda à la génération des choses : il y a quatre racines des êtres : le feu, l'eau, la terre et l'air[1]. » Ainsi, l'école pythagoricienne avait eu sa part dans cette doctrine, et Aristote, en disant qu'Empédocle a admis les quatre corps le premier, ne nous dit pas que Pythagore ne l'avait pas fait : on sait qu'Empédocle est presque pythagoricien, et quoiqu'il ait fait peu d'usage de cette théorie, il a pu en faire beaucoup de bruit. Ses vers, plus répandus et plus populaires que les enseignements discrets, sinon secrets, des pythagoriciens, ont pu rattacher cette doctrine à son nom, quoiqu'il l'eût empruntée de ses amis ou de ses maîtres. Vitruve semble autoriser cette conjecture : « Pythagoras vero, Empedocles, Epicharmus, aliique physici et philosophi, hæc principia quatuor esse voluerunt[2]. » Car il l'attribue à tous les deux, mais en maintenant la priorité du premier et du plus ancien. D'ailleurs, on ne trouve dans les fragments d'Empédocle ni dans les renseignements des anciens rien qui fasse du nombre quatre un élément essentiel ou important de son système. Au contraire, ce nombre le gêne tellement qu'il le réduit à deux, comme on a pu le voir. Il n'en

1. L'air est omis dans le texte de l'éd. Morel ; mais il se trouve dans la version latine qui accompagne cette édition, et dans le texte grec de la belle édition de Florence, de Laur. Torrentinus, 1550.

2. Vitruve, lib. VIII, præf. Diogène, VIII, 25, et Stobée, I, 16, p. 356, ne mentionnent que quatre éléments : « Pythagore a nommé le monde une sphère, d'après la forme des quatre éléments, κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων. » Simplicius, *Scholl. Aristt.*, p. 514 a, 46, attribue aux pythagoriciens la doctrine des quatre corps, et, p. 470 a, 26, celle des cinq.

est pas ainsi des pythagoriciens, qui attachaient à la Tétrade une vertu sacrée et divine et voyaient en elle la source, la racine de l'universelle nature :

Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωματ' ἔχουσαν [1].

Mais s'il est difficile de décider, d'après ces renseignements, si le nombre de quatre éléments est venu des pythagoriciens à Empédocle ou d'Empédocle aux pythagoriciens, il n'en sera pas de même du cinquième, quoi qu'en dise Cicéron, reproduit par Eusèbe. Dans les *Tusculanes*, il nous apprend qu'Aristote, après avoir adopté les quatre principes généraux d'où tout provient, estime qu'il y a une cinquième essence dont l'âme est formée, et qu'à ce cinquième élément, il n'a pas donné de nom, mais qu'il a appelé entéléchie, l'âme qui en tire son origine [2]. Il donne de ce cinquième élément une idée un peu différente dans ses *Académiques*. Après avoir rappelé les quatre premiers, il ajoute : « Quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare, eorumque quatuor, quæ supra dixi, dissimile, Aristoteles quoddam esse rebatur [3]. » Mais à cette opinion du philosophe romain s'opposent d'abord le fragment de Philolaüs, qui est contre elle l'argument le plus considérable ; puis le passage de la *Théologie arithmétique* cité par Meursius ; enfin le témoignage d'Hermias qui, dans son résumé de la philosophie pythagoricienne, nous dit : « Le principe de tout est la monade ; de la monade viennent les figures, et des nombres viennent les éléments ; et voici comment chacun de ces éléments est formé

1. *Vers d'Or.*, v. 47.

2. *Tusc.*, I, 10 : « Quintam quamdam naturam censet esse e qua si mens. »

3. *Acad.*, II, 7. Cf. Euseb., *Præp. Ev.*, X, 7. Stob., Meinek., t. II, p. VI, *Annot.*

sous le triple rapport du nombre, de la figure et de la mesure. Le feu est composé de 24, l'air de 48, l'eau de 124 triangles rectangles, l'éther de 12 pentagones équilatéraux, la terre de 48 carrés[1]. Simplicius, comme Hermias, atteste que Platon avait emprunté cette théorie des corps élémentaires aux pythagoriciens[2]. Platon, en effet, dans le *Timée*, forme le monde de cinq corps ayant cinq figures géométriques différentes; le cinquième, οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης, est le dodécaèdre régulier[3], c'est-à-dire ce même élément que Philolaüs appelle la sphère du tout, et qu'Hermias et la *Théologie arithmétique* confondent avec l'éther. Plutarque n'a donc pas tort quand il dit que dans cette composition du monde Platon pythagorise[4]. Que ce cinquième élément soit l'éther, c'est une chose encore démontrée par Platon ou l'auteur pythagorisant, quel qu'il soit, de l'*Épinomis*. Nous voyons là, en effet, cinq éléments : la terre au plus bas degré, l'éther au plus haut, et entre ces deux extrêmes les trois autres[5]. Telle était l'opinion de Platon lui-même, et ce n'est pas seulement Simplicius qui le dit, comme le croit M. Th. H. Martin en l'accusant d'erreur, c'est Xénocrate qui le prouve : « Platon a posé cinq corps simples, suivant les cinq figures. Xénocrate, l'un de ses plus intimes disciples, suffit à le prouver; car dans sa Vie de Platon, il écrit : Il divisait les êtres

1. Hermias, *Irrision.*, c. VIII, à la suite du S. Justin. Paris, 1630.
2. *Scholl. Aristt.*, p. 514 a, 46.
3. *Tim.*, 54 e–55 a.
4. *Plac. Phil.*, II, 6, 5.
5. *Epin.*, 984 b : Τὰ τρία τὰ μέσα τῶν πέντε.... αἰθέρα μὲν γὰρ μετὰ τὸ πῦρ θῶμεν.

en idée et en parties[1], ἰδέαν τε καὶ μέρη. Il poussait la division de ces dernières jusqu'à ce qu'il arrivât aux éléments de toutes les choses, qu'il appelait les cinq corps ou figures, c'est-à-dire l'éther, le feu, l'eau, la terre et l'air. Le dodécaèdre était, suivant lui, la forme du corps simple, le ciel, qu'il nommait éther[2]. Ainsi, la doctrine du cinquième élément n'est pas d'origine péripatéticienne, puisqu'on la trouve dans Platon, et comme on la trouve dans un ouvrage de Platon, où est manifeste l'influence pythagoricienne, on peut croire, après toutes les preuves qus nous en avons données, que Hermias[3] n'a pas tort de dire que Platon la tenait des pythagoriciens.

Ces corps élémentaires s'appelaient στοιχεῖα, nom qui s'appliquait aussi aux sons élémentaires du langage. Les pythagoriciens en avaient profité pour établir des analogies et poursuivre avec développement la similitude à laquelle les invitait l'identité de dénomination. Les vrais philosophes, disaient-ils, ressemblent à ceux qui s'occupent du langage. De même que ces derniers examinent d'abord les mots, parce que le langage se compose de mots; puis les syllabes, parce que les mots se composent de syllabes; puis les lettres ou sons élémentaires dont les syllabes se composent : de même les pythagoriciens, en vrais physiciens, soutiennent qu'il faut d'abord étudier les éléments premiers dans lesquels l'analyse réduit toute chose[4].

1. C'est-à-dire qu'il posait un principe absolument indivisible et spirituel, l'âme ou l'idée, et une matière dont la propriété essentielle est d'avoir des parties les unes en dehors des autres.
2. *Scholl. Aristt.*, p. 470 a, 26.
3. *Irrision.*, c. VIII. Vid. supr.
4. Sext. Emp., *adv. Phys.*, X, 735.

Ces éléments, précisément à cause de la conception qui les réduit à des figures géométriques, semblent se prêter à des modifications et à des permutations réciproques. C'est en effet ce que nous disent quelques anciens.

« Pythagore, d'après un extrait de Stobée, et tous ceux qui admettent la passivité de la matière, admettent au propre des générations et des destructions des choses : la composition, le mélange, la confusion sont produits par l'altération des éléments premiers, leurs modifications, leur dissolution [1]. » C'est pour cela qu'ils ne considéraient aucun d'eux, pas même le feu, comme premier, parce que le feu est composé d'eau et d'air, comme à leur tour l'air et l'eau sont formés de feu [2]. Il n'est donc pas étonnant que Plutarque attribue aux pythagoriciens l'opinion que la matière est sujette à toutes sortes de modifications [3], qui rendent possibles et en même temps expliquent la naissance et la destruction des choses. Les éléments se confondraient ainsi dans une notion commune, celle du changement, du principe incessamment changeant, τὸ ἄλλο, nom sous lequel Archytas, au dire d'Aristote, aurait désigné ce que nous

1. Stob., I, 414.
2. Simpl., *Scholl. Aristt.*, p. 514 a, 46.
3. *Plac. Phil.*, I, 9, 2 : τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλου. *Id.*, I, 24 : « Pythagore et tous ceux qui considèrent la matière comme passive, παθητὴν, admettent aussi une génération et une destruction des choses, qu'ils expliquent par ἀλλοιώσεως στοιχείων καὶ τροπῆς καὶ ἀναλύσεως. Cf. Stob., I, p. 394. M. Zeller, t. V, p. 119, croit que cette doctrine, très-postérieure, n'a été adoptée que par les Néo-Pythagoriciens, tels qu'Ocellus, qui la trouvèrent dans Platon et dans Aristote. Cependant, Aristote lui-même, s'il faut en croire Damascius (Grupp., p. 79), rapporte que Pythagore appelait la matière τὸ ἄλλο, à cause de ses changements incessants.

appelons la matière. Si l'on s'étonne de voir la matière, qui est certainement l'infini des pythagoriciens, si elle est quelque chose dans leur système, si l'on s'étonne, dis-je, de voir la matière localisée dans l'Olympe, dans la sphère de l'enveloppant, il faut se rappeler qu'elle n'y est présente que sous la forme déterminée des cinq éléments, c'est-à-dire qu'elle a déjà subi la loi du nombre, en s'introduisant dans le monde par la vertu de l'Un vivant qui l'a aspirée, absorbée et assimilée. C'est ainsi du moins qu'on peut concilier les renseignements opposés qui nous sont transmis sur ce point des conceptions pythagoriciennes, et qu'on pourra concilier ceux qui concernent l'essence et l'orgine du temps, où les contradictions et les obscurités ne sont pas moindres.

Plutarque dit : « Le temps est la sphère de l'enveloppant, τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος[1]. » Cette sphère, nous l'avons vu, est le feu périphérique, identique au feu central, que Philolaüs appelle une âme, l'âme du Tout[2]. Plutarque est d'accord avec la *Physique* d'Aristote, confirmée par Simplicius : « Les uns disent que le temps est le mouvement de l'univers ; d'autres que c'est la sphère même de l'univers[3]. » Sur quoi le scholiaste d'Aristote : « Les uns disent que le temps est le mouvement et la révolution de l'univers : c'est l'opinion de Platon, si l'on en croit Eudème, Théophraste et Alexandre. Les autres di-

1. *Placit. Phil.*, I, 21, 1, définition reproduite textuellement par Stobée, I, 8, p. 250; Galien., c. x, p. 25, où elle est légèrement modifiée dans les termes : « Le temps est la sphère du ciel qui nous enveloppe. »

2. *Philol.*, Boeckh, p. 167 : Τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς. Simplic., *Scholl. Aristt.*, p. 505 a : Τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν.

3. Arist., *Phys.*, IV, 10, 7, 218 a, 33.

sent que c'est la sphère même du monde : telle était l'opinion des pythagoriciens, de ceux du moins qui avaient entendu Archytas définir d'une manière générale le temps : l'intervalle de la nature du tout, διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως[1]. » C'est-à-dire, j'imagine, que le temps est ce qui pose un intervalle, une succession d'instants séparés, dans l'être, dans tout être, et même dans l'être universel. En effet, le temps est un continu divisé idéalement par l'existence successive de l'être, et c'est cette succession continue, cet ordre d'intervalles dans l'existence, qui constitue le temps.

Mais que voulaient dire les pythagoriciens en appelant le temps la sphère de l'enveloppant, la sphère du tout ? Aristote objecte que bien qu'une partie de la révolution circulaire du monde soit une partie du temps, la révolution n'est pas le temps pour cela; mais après cette brève observation, il dédaigne d'attaquer à fond cette définition pythagoricienne, parce qu'elle est par trop naïve et trop invraisemblable[2]. Il n'y voit qu'une comparaison sans fondement, et une figure de rhétorique sans exactitude. Tout est dans le temps, tout est dans la sphère du tout : donc le temps et la sphère sont identiques[3], au moins en ce sens qu'ils sont l'un et l'autre ce en quoi sont contenues et enveloppées toutes choses. Or, si la sphère est un espace, le temps est identique à l'espace, ce qui est absurde.

M. Zeller ne veut voir dans la définition en question

1. Simpl., *Scholl. Aristt.*, p. 387 b, 10.

2. Arist., *Phys.*, IV, 10, 8 : Ἔστι δ' εὐηθικώτερον τὸ εἰρημένον ἢ ὥστε περὶ αὐτοῦ τὰ ἀδύνατα ἐπισκοπεῖν.

3. *Id.*, *Id.* : Ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶ καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ.

qu'une personnification mythologique. De même que « Pythagore, par ces symboles énigmatiques dont Aristote s'était longuement occupé[1], appelait les Ourses les mains de Rhéa, les Pléiades la lyre des Muses, les Planètes les chiens de Proserpine, le son de l'airain frappé, la voix d'un démon emprisonné dans son sein[2] », de même, au rapport de saint Clément et de Porphyre, que les pythagoriciens appelaient la mer les Larmes de Kronos, voulant dire que les pluies sont les larmes du ciel, qui forment en tombant l'immense réservoir de la mer: de même et par une allégorie de même sorte ils ont appelé le temps la sphère d'Uranus[3]. Mais on n'aperçoit pas ici la signification du symbole : il est douteux cependant qu'il n'ait eu dans l'esprit des pythagoriciens aucun sens. Pour arriver à le découvrir, il est nécessaire de rapprocher cette obscure définition d'une autre qui leur est également attribuée.

Aristote, dans le quatrième livre de son *Pythagorique*, dit que le monde est un, unique, et que du sein de l'infini s'introduisent en lui le temps, le souffle vital, et le vide qui sépare les êtres, χρόνον τε καὶ πνόην καὶ τὸ κενόν[4].

Ainsi, tantôt on nous dit qu'il est la sphère de l'enveloppant, c'est-à-dire fini, tantôt qu'il vient de l'infini.

L'infini est un continu que le vide et la vie transforment en discret; c'est un élément simultané, où le vide et la vie introduisent la succession et le nombre, c'est-à-dire le temps.

Le temps peut donc être tour à tour considéré comme

1. Ἐπίπλεον ἀνέγραψεν.
2. Porph., *V. P.*, 41.
3. Porphyr., l. l. S. Clem., *Strom.*, V, 571 b.
4. Stob., I, 380.

discret et comme continu, comme fini et infini, comme simultané et successif[1]. Aussi Iamblique proposait de réunir en une seule les deux définitions pythagoriciennes, et de faire le temps à la fois continu et discret. « Le pythagoricien Archytas est le premier dont on ait conservé le souvenir, qui a essayé de définir l'essence du temps, et en a fait tantôt le nombre du mouvement, tantôt l'intervalle de la nature du tout[2]. Mais il faut réunir ces deux définitions et considérer à la fois le temps comme continu et comme discret, συνέχη καὶ διωρισμένον, quoiqu'à proprement parler il soit plutôt continu. C'est ainsi, suivant le divin Iamblique, qu'Archytas établissait une distinction entre le temps physique et le temps psychique, comme il avait distingué deux infinis, l'un sensible, l'autre intellectuel[3]. »

Archytas, par sa définition, voulait sans doute dire qu'il y a un temps qui, dans l'unité absolue du présent éternel, réunit et supprime le passé et l'avenir[4], c'est le temps intelligible, ou la notion pure du temps, opposé au temps qui mesure les êtres de la nature, et se divise comme eux. Mais il est bien difficile d'accepter comme authentiques ces passages[5]. La définition du temps par le nombre du mouvement est certainement d'Aristote; la distinction de deux infinis est con-

1. Il semble que ce sont ces deux points de vue que Platon précise, en opposant l'immobile et infinie Éternité à sa mobile et successive image, le Temps.

2. Simplic., *in Physic.*, f. 165 a, 186 b. Cf. Hartenst., p. 35.

3. Simplic., *in Phys.*, f. 104 b.

4. *Id.*, 185 b : Οὗτος ἐστιν ἀεὶ μένων ἐν τῷ ἀεὶ καὶ μηδαμῇ ῥέων, ἔχων ἐν ἑνὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον.

5. Et surtout du fragm. 10 d'Archytas, dont je n'ai même pas cru pouvoir ici faire usage.

traire à ce que nous savons de plus certain sur le pythagorisme, et Simplicius, qui nous a transmis l'interprétation du « divin Iamblique », se hâte d'ajouter que le divin commentateur, en expliquant ce passage et beaucoup d'autres, semble ajouter à la pensée de son auteur pour en faciliter l'intelligence[1]. M. Zeller[2], pour conclure, suppose que les pythagoriciens ont pu penser que le mouvement du ciel et des étoiles est la mesure du temps, et qu'ils ont exprimé cette opinion par ces termes obscurs qui confondent le temps avec la sphère du monde : le mot sphère serait pris ici dans le sens de révolution sphérique[3] ; mais outre que les objections d'Aristote permettent difficilement cette interprétation, comment admettre que le ciel des fixes, immobile, ἀπλανής, ou dont le mouvement n'est pas apparent, eût pu servir à mesurer et à exprimer le temps.

Tout en imitant la sage réserve de Simplicius, nous devons dire comment nous interpréterions cette obscure définition. Le feu central pénètre la nature entière et se répand jusqu'aux limites extrêmes du monde ordonné[4]. Philolaüs l'appelle le maître du monde[5], et dans un autre passage le détermine d'une façon beaucoup plus précise en lui donnant le nom d'âme, τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς[6]. Inséparable des choses qu'elle constitue, l'âme, l'Un premier, n'en est pas moins considérée comme le principe

1. *Id.*, 106 a : Οὕτω μὲν οὖν ὁ Ἰάμβλιχος τὸν Ἀρχύταν ἐξηγήσατο καὶ ἄλλα πολλὰ τῇ ἐξηγήσει προσευπορήσας.
2. Tom. I, p. 318.
3. Car il oppose aux pythagoriciens que la sphère n'est pas la révolution de la sphère.
4. Sext. Emp., IV, 331. Τῆς τῶν ὅλων φύσεως διοικουμένης.
5. Τὸ ἡγεμονικόν. *Phil.*, Boeckh, p. 96.
6. *Phil.*, Boeckh, p. 167.

du mouvement, comme le moteur universel, ἀρχὰ τᾶς κινάσιος.... τὸ κίνεον[1]. Cet éther animé, vivant, donne le branle et le mouvement qui se communique à la seconde région du tout, où ils résident et où ils accomplissent, au son de leurs propres concerts, leurs danses célestes. L'âme, considérée comme principe de la vie et du mouvement, serait alors confondue avec le principe du temps; car dans tout mouvement, il y a succession, c'est-à-dire des parties séparées par un intervalle. Or l'intervalle est précisément la notion du temps, διάστημα τῆς φύσεως. Qu'on se rappelle le rôle que joue l'intervalle dans tout le système, et l'on trouvera qu'il n'est pas impossible d'attribuer à Archytas, sinon la définition d'Aristote, du moins cette pensée profonde que c'est l'âme, qui établissant dans l'être la conscience de faits qui se succèdent et sont par conséquent en dehors les uns des autres, pose en lui l'intervalle, c'est-à-dire produit le temps. Tout être qui a ce caractère d'avoir des parties les unes en dehors des autres, διάστημα, est dans le temps. C'est ainsi que l'âme, dans le *Timée* de Platon, dialogue profondément pythagoricien, engendre le temps qui naît en même temps que le monde[2].

§ 8. L'ÂME. LA SCIENCE. LA MORALE. L'ART.

Aristote, après avoir prouvé par l'histoire que tous les philosophes se sont fait de l'âme à peu près la même idée et l'ont conçue comme le principe du mouvement, ajoute : « Il semble que les pythagoriciens n'en ont pas

1. *Phil.*, Boeckh, p. 167.
2. Χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν. *Tim.*, 38 b.

ou une autre notion; car parmi eux les uns disaient que l'âme est ces corpuscules qui flottent dans l'air[1]; les autres, que c'est ce qui meut ces corpuscules. Or, si l'on a cette opinion, c'est que ces petits corps paraissent se mouvoir toujours, et cela revient à dire que l'âme est ce qui se meut soi-même. En effet, tous ces philosophes semblent penser que ce qui est surtout propre à l'âme est le mouvement[2]. »

Or, dans ce passage, Aristote ne traite pas de l'âme humaine, mais de l'âme en soi. Il est donc difficile de nier, comme le fait M. Zeller, que les pythagoriciens aient admis une âme du monde, et son opinion a contre elle et Aristote, et tous les témoignages des anciens. Si l'on objecte qu'ils ont admis l'âme de l'homme, sans admettre une âme du monde, ne peut-on répondre avec Cicéron et Platon : « Et comment l'homme aurait-il une âme, si l'univers n'en avait pas une? » « Pythagore croyait que dans tout l'univers est répandue une âme circulant partout, et dont notre âme est détachée : il n'a pas considéré que cette âme, dont il faisait un Dieu, était comme déchirée et lacérée par le détachement de nos âmes : Distractione humanorum animorum discerpi et dilacerari Deum[3]. »

Quelle notion s'en faisaient-ils? Ils ne pouvaient pas la considérer autrement qu'ils considéraient toute chose : et ils considéraient toute chose comme un nombre.

1. Simplicius (*Scholl. de An.*, I, 2) nie que les pythagoriciens aient jamais soutenu cette étrange opinion.

2. Arist., *de An.*, I, 24, : Ἐοίκασι γὰρ οὗτοι πάντες (c'est-à-dire tous les philosophes dont il vient de rappeler les définitions, et par conséquent aussi les pythagoriciens) ὑπειληφέναι τὴν κίνησιν οἰκειότατον εἶναι τῇ ψυχῇ.

3. *De nat. D.*, I, 11. Platon, *Phædr.*, 270 c. *Phileb.*, 270, 30 c.

L'âme ne pouvait être qu'un nombre, l'Un premier et composé, unité nécessaire et indissoluble du fini et de l'infini, du pair et de l'impair. Mais comme l'âme est la vie, et que la vie est le mouvement, l'âme devait tout naturellement être pour eux « un nombre qui se meut soi-même[1]. » Je ne vois aucune bonne raison pour leur refuser l'honneur de cette définition, que leur attribuent avec Plutarque, Némésius, Théodoret et Philopon[2]; et si M. Zeller la leur conteste et n'y voit qu'une addition des néo-pythagoriciens[3], M. Steinhart la croit, comme nous, de la vieille École[4]. La meilleure raison pour le croire c'est qu'elle est presque nécessaire, étant donnés leurs principes. Si l'âme est pour eux le principe du mouvement, et Aristote nous l'affirme, si de plus tout être est un nombre, je ne vois pas comment ils auraient pu échapper à la conclusion que l'âme est un nombre principe du mouvement. « L'âme humaine, disait Pythagore, est un tétragone à angles droits. Archytas ne la définissait pas par le tétragone, mais par le cercle, par la raison que l'âme est ce qui se meut soi-même, τὸ αὐτὸ κινοῦν, et que nécessairement le premier moteur spontané est un cercle ou une sphère[5]. »

Il est vrai que Plutarque, après avoir attribué cette définition à Pythagore, la donne, dans un autre de ses ouvrages, à Xénocrate, qui l'aurait formulée ainsi le pre-

1. Plut., *Plac. Phil.*, IV, 2, 2 : Πυθαγόρας... ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα.

2. Nemes., *Nat. hom.*, p. 44. Theodor., *Cur. Græc. aff.*, V, 72. Philop., in lib. *de An.*, c. v.

3. T. I, p. 523.

4. *Platons Werke*, t. IV, p. 377-571.

5. Joh. Lyd., *de Mens.*, VI, p. 21. Cf. Hartenst., p. 17.

mier [1], et il est suivi par Macrobe [2], Simplicius [3], Thémiste [4], et même Philopon [5], qui se contredit ainsi comme Plutarque. Mais qui ne connaît le penchant de Xénocrate pour le pythagorisme qu'il essaya de concilier avec les idées de Platon? On peut dire avec certitude de lui ce que la *Théologie arithmétique* dit de Speusippe, « qu'il puise ses opinions dans les enseignements des pythagoriciens, particulièrement de Philolaüs, qu'il suit constamment et avec une exactitude scrupuleuse [6]. »

Stobée même, qui prête à Xénocrate cette définition, reconnaît en même temps que les pythagoriciens faisaient de l'âme un nombre [7], et qui prétendra, en face du témoignage d'Aristote, que c'est un nombre immobile? Je n'hésite donc pas à croire que Xénocrate avait emprunté aux pythagoriciens, ses maîtres, la célèbre définition dont il passe pour l'inventeur.

Il est vrai qu'ils définissaient aussi l'âme une harmonie, mais ils ne faisaient par là que reproduire, sous une autre formule, absolument la même idée.

C'est Platon qui nomme Philolaüs comme auteur de cette définition, qu'il critique sévèrement et interprète assez peu loyalement [8], tandis que Macrobe l'attribue à

1. *De Gen. an.*, I, 5.

2. *Somn. Scip.*, 14 : « Plato dixit animum essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles ἐντελεχείαν, Pythagoras et Philolaüs harmoniam. »

3. In Aristt., *de An.*, f. 7.

4. *Id.*, *Id.*, f. 71 b.

5. *Id.*, *Id.*, p. 5. *In Analyt. Post.*, p. 78. *Scholl. Aristt.*, p.. 242 b.

6. *Theol. Arithm.*, p. 61 f : Ἐκ τῶν ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροάσεων μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου.

7. Stob., I, 862 : Τοῦτον (le nombre) ἁπλῶς μὲν οὕτως ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων τῇ ψυχῇ συναρμόζουσιν, ὡς δ' αὐτοκίνητον Ξενοκράτης.

8 *Phædon*, 85 e.

Pythagore en même temps qu'à Philolaüs [1], et Philopon aux pythagoriciens en général [2]. C'est très-vraisemblablement à eux que pense Aristote quand il nous dit : « Quelques-uns appellent l'âme une sorte d'harmonie, ἁρμονίαν τινά; car ils font de l'harmonie le mélange et la composition des contraires [3]. » Mais Aristote a soin de nous dire que les pythagoriciens n'entendaient pas par là l'harmonie attachée aux cordes de la lyre, οὐ φασὶ ταύτην ἁρμονίαν τὴν ἐν ταῖς χορδαῖς; ou, comme le répète Modératus, « l'harmonie qui est dans les choses corporelles [4]. » Il semble qu'Aristote ait voulu ici corriger l'interprétation de Platon, et nous garder de croire que l'âme, suivant les pythagoriciens, ne fût que l'harmonie du corps, qu'elle n'était rien en dehors de cet accord, et pour ainsi dire de cette musique.

L'harmonie n'est qu'un nombre, mais le nombre pythagoricien, tout mathématique qu'ils l'appellent, n'en est pas moins concret, vivant, puissant. L'âme est harmonie en ce qu'elle est la force et la loi efficace qui unit les contraires. Elle n'est pas un résultat : elle est une cause, mais une cause qui passe et subsiste dans son effet [5]. Elle n'est pas seulement l'harmonie harmonifiée,

1. *Somn. Scip.*, 15. Vid. supr., n. 2.
2. *In Arist., de An.*, 2, p. 15.
3. *De An.*, I, 4. *Polit.*, VIII, 5 : Διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν, οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.
4. Stob., I, 864.
5. Il semble que c'est là ce que les pythagoriciens ont voulu exprimer en donnant à ce principe les noms, significatifs par leur diversité et à la fois leur rapport, de περαινόμενον, πέραινον, πέρας. Il est impossible de ne pas se rappeler les formules presque identiques et assurément pythagoriciennes de Bruno : *causa causans*, et *causa causata*; de Spinosa : *natura naturans*, et *natura naturata*; de Fichte :

mais aussi et surtout l'harmonie harmonifiante [1], l'unité de l'unité et de son contraire.

Répandue et tendue à travers le monde, chaîne toute-puissante, autogène, *causa sui*, l'âme y dépose tout ce qui est en elle, la mesure, le poids, le nombre, et constitue par là la permanence des choses [2]. Elle contient en soi les rapports féconds, les raisons actives dont le monde est le développement et l'acte [3]. Enfin, comme le disait Hippase, le pythagoricien acousmatique, elle est l'instrument intelligent du dieu qui a créé le monde : formule trop monothéiste pour être vraiment pythagoricienne, mais d'où nous retenons seulement ceci : c'est que l'âme est à la fois cause et élément inséparable du monde. L'âme, unité de l'unité et du multiple, expression et principe de toute mesure, de tout rhythme, de toute harmonie, fait la vie de l'univers et en même temps le rhythme, la mesure, l'harmonie de la vie universelle.

C'est de cette âme du monde que viennent les âmes particulières des êtres vivants, chose que les pythagoriciens n'ont ni expliquée ni tenté d'expliquer, mais qu'ils

ordo ordinans et *ordo ordinatus*. Enfin la forme scolastique est tantôt *informans*, tantôt *informata*.

1. Stob., I, p. 864 : Τὴν τὰ διαφέροντα ὁπωσοῦν σύμμετρα καὶ προσήγορα ἀπεργαζομένην, ἀναφέρει εἰς τὴν ψυχὴν Μοδέρατος.

2. Dans le fr. de Philolaüs, analysé par Cl. Mamert, *de Stat. an.*, II, 3, on voit le rapport de l'âme à la constitution harmonieuse de l'univers. Boeckh, p. 28 : « Priusquam de animæ substantia decernat, de mensuris, ponderibus et numeris, juxta geometricam, musicam, atque arithmeticam mirifice disputat, per hæc omnia universum exstitisse confirmans. » Et plus loin, II, 7 : « In tertio voluminum, quæ de ῥυθμῶν καὶ μέτρων prænotat, de anima humana sic loquitur.... » *Philol.*, Boeckh, p. 137.

3. Stob., II, 862 : Ὡς δὲ λόγους περιέχουσαν.... Iambl., *Arithm. Nic.*, p. 11 : Προπόδισμον ἀπὸ μονάδος μεγέθει αὐτῆς.

affirmaient avec une conviction inébranlable : « Audiebam Pythagoram Pythagoreosque, dit Cicéron, nunquam dubitasse quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus[1]. » C'est la doctrine de l'émanation, implicitement enfermée dans tout le système, et qui se combine avec le principe de l'immanence. L'âme est donc d'origine comme de substance divine.

Nous rencontrons encore ici des confusions et des contradictions inextricables. Le sentiment de l'opposition du fini et de l'infini, de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière se heurte contre le principe de leur unité. Après nous avoir dit que ni l'infini ni le fini n'ont d'existence en dehors des êtres qui les concilient et les absorbent dans l'unité, voici que les pythagoriciens séparant absolument, au moins mentalement, les deux substances, nous disent que l'âme nous vient du dehors[2] ; qu'elle est introduite dans le corps, on ne sait ni par qui, ni comment, mais suivant les lois du nombre et la vertu d'une harmonie éternelle et incorporelle[3]. Cela revient à dire, j'imagine, d'une part, que c'est le nombre qui est principe d'individuation, que c'est lui qui incorpore, incarne les principes rationnels, les rai-

1. *De Senect.*, 21. Aristote rapporte cette doctrine aux Orphiques, dont on connaît les rapports avec les pythagoriciens, *de Anim.*, I, 5, n. 13 : « C'est encore ce que disent les traditions des poëmes Orphiques : l'âme est une partie du tout ; elle quitte le tout, pour s'introduire dans un corps, où elle est comme poussée par le vent de la respiration, ὑπὸ τῶν ἀνέμων ἀναπνεόντων. »

2. Stob., I, 790 : Πυθαγόρας.... θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν. Theodor., *Cur. Græc. Aff.*, V, 28.

3. Claud. Mam., *de Stat. an.*, II, 7. *Philol.*, Boeckh, p. 177 : « Inditur corpori per numerum et immortalem eamdemque incorporalem convenientiam. »

sons idéales, et en fait autant d'individus séparés[1]. Comment? Parce qu'il aspire le vide, qui en s'introduisant en lui développe et divise les êtres, et du sein de la monade une, produit ainsi la pluralité des monades dont le monde est plein[2].

D'un autre côté c'est le nombre qui établit le rapport entre l'âme et le corps; ou plutôt l'âme, qui est le nombre, éprouve une inclination pour le corps qui est nombre aussi; et elle se porte naturellement vers lui : elle aime son corps, et d'autant plus que toute réalité étant sensible, toute connaissance étant une sensation, l'âme sans le corps ne pourrait user de ses sens, ni par conséquent connaître[3].

Le dualisme est ici si marqué qu'on admet la séparation de l'âme et du corps opérée par la mort, et, après cette séparation, une forme d'existence pour l'âme, que Claud. Mamert appelle incorporelle : mot qui ne veut exprimer sans doute qu'une existence séparée de son corps, mais non absolument immatérielle. Car c'est une conception de l'être que les pythagoriciens n'ont jamais eue.

Tous les êtres qui croissent et produisent se divisent en trois grands règnes : le végétal, l'animal, l'animal raisonnable ou l'homme. Celui-ci, semblable à un nombre supérieur qui renferme tous les nombres inférieurs,

1. *Philol.*, Boeckh, p. 141 : Σωματῶν τοὺς λόγους.... καὶ σχίζων χωρὶς ἑκάστους.

2. Simpl., in Aristt., *de Cœl.*, f. 150. Scholl., p. 514 : Καὶ γὰρ τὰς μονάδας τῷ κενῷ φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι διορίζεσθαι.

3. Claud. Mam., l. l. : « Diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus; a quo postquam a morte deducta est, agit in mundo incorporalem vitam. »

renferme aussi tous les principes vitaux qui appartiennent à chacune des deux autres classes. Tout ce qui vit participe du feu ou de l'élément chaud: les plantes sont des êtres vivants. Mais cet élément chaud n'est une âme que dans les deux genres supérieurs : les plantes n'ont donc pas d'âme à proprement parler[1].

L'homme étant un microcosme qui réunit en lui les forces les plus basses comme les plus hautes de la nature[2], a, comme tous les êtres destinés à se reproduire, un appareil géniteur, qui contient la semence et a la vertu de la projeter pour engendrer. En outre il possède une faculté de développement interne, d'accroissement sur place, et, pour ainsi dire, de radification, ῥίζωσις : c'est comme une force de vie végétative, qui se manifeste dans les plantes et surtout par les fonctions de la racine. Chez l'homme le siége de cette fonction est le nombril : mais cette force n'est pas une âme.

En outre l'homme a une âme véritable, laquelle se divise en deux parties ou facultés : l'âme inférieure, principe de la vie sensible, dont l'organe et le siége est le cœur; l'âme supérieure, dont le siége et l'organe est le cerveau, la tête, et qui prend le nom de Νοῦς, la pensée, la raison[3].

1. Diog. L., VIII, 28.
2. Phot., *Cod.*, 249.
3. *Philol.*, Boeckh, p. 159. Cic., *Tusc.*, IV, 5 : « Veterem illam equidem Pythagoræ primum, deinde Platonis descriptionem sequar : qui animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. » Plut., *Plac. Phil*, IV, 4. « Pythagore et Platon ont deux divisions de l'âme : l'une en deux parties, raisonnable et irraisonnable; l'autre en trois, parce qu'ils subdivisent la partie irraisonnable en courage et désir. » Stobée attribue cette triple division à Arésas dans ses *Eclogæ*, I, 848, et à la pythagoricienne Théano, dans ses *Sermones*,

Si la raison est propre à l'homme, l'animal possède en commun avec lui l'âme et la vie, et comme cette âme est dans l'un et dans l'autre une émanation ou parcelle de l'âme universelle qui est divine, il en résulte que tous les êtres vivants sont liés les uns aux autres par le principe même de leur être, par le fond de leur nature. Les animaux sont parents de l'homme et l'homme est parent des dieux [1]. « Pythagore, Empédocle et presque tous les philosophes de l'Ecole italique prétendent que non-seulement les hommes ont entre eux et avec les dieux, une sorte de communauté de nature, mais que cette communauté existe entre eux et les êtres sans raison. Car une seule vie est en tous: elle pénètre le monde entier où elle agit à la façon d'une âme, et c'est là ce qui fait l'unité de ces êtres et de nous. Voilà pourquoi ceux qui tuent les animaux et qui se nourrissent de leur chair, commettent un crime impie, parce qu'ils tuent des êtres qui leur sont unis par le sang. Aussi les philosophes dont nous parlons recommandent-ils de s'abstenir d'une nourriture vivante et appellent impies « ceux qui rougissent l'autel des dieux bienheureux du sang chaud versé par leurs mains meurtrières [2]. »

I, p. 9. Diog. L., VIII, 30, sans doute d'après Alexandre Polyhistor, la reproduit également comme pythagoricienne; mais en ajoutant que la raison, Νοῦς, et le courage sont communs à l'homme et aux animaux, tandis que la pensée, αἱ Φρένες, est le privilége exclusif de l'humanité.

1. Diog. L., VIII, 27 : Ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγενείαν.

2. Sext. Emp., *adv. Phys.*, IX, 580 : Ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. Senec., *ep.*, 108 : « Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat, et aliorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. » Porphyr., *V. P.*, 19 : Πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμο-

Cette identité essentielle du principe vivant n'empêche pas la variété des êtres et le renouvellement incessant des formes. Comme des hôtes inconstants, les âmes viennent tour à tour habiter des demeures différentes et animer d'autres corps, qu'elles quittent successivement pour entretenir éternellement la variété des formes et le mouvement de la vie : variété ramenée à l'unité par l'identité du principe qui fait de tous les êtres comme une chaîne circulaire, dont les anneaux sont tous du même métal vivant et tous liés entre eux. C'est ce qu'on appelle la métempsycose et qu'on aurait dû plutôt, comme l'a fait remarquer Olympiodore, appeler métensomatose[2] ; car ce n'est pas le corps qui change d'âme, mais l'âme qui change de corps, et l'on ne peut pas dire que ce changement de corps soit précisément une renaissance, παλιγγενεσίαν[3]; car étant donné le système, l'âme éternellement vivante parcourt éternellement le cercle fatal, qui la lie successivement à des êtres vivants différents. Il ne saurait y avoir de renaissance, puisque la série des existences que l'âme traverse, ce voyage circulaire à travers toute les formes et tous les degrés de la vie, n'a ni suspension, ni repos, ni fin[4].

γενῆ.... Iambl., *V. P.*, 108 : Τὰ ὁμοφυῆ πρὸς ἡμᾶς ζῶα.... ὡσανεὶ ἀδελφότητι πρὸς ἡμᾶς συνέζευκται.

1. La métempsycose, ainsi entendue, entraîne la théorie de la mutabilité des formes, de la mutabilité des espèces, c'est-à-dire supprime une des lois de la nature, qui paraît le mieux démontrée par l'expérience, quoiqu'elle ait été récemment attaquée.

2. *Ad Phædon*, 81, 2.

3. Serv., *ad Æn.*, III, 68, où il y a sans doute interversion dans les noms : « Plato perpetuam dicit animam ad diversa corpora transitum facere *statim* pro meritis prioris vitæ; Pythagoras vero non μετεμψύχωσιν sed παλιγγενεσίαν esse dicit, hoc est redire per tempus. »

4. Diog. L., VIII, 14 : Κύκλον ἀναγκῆς ἀμείβουσαν, et, VIII, 4 : Ὡς περιεπολήθη.

Cette théorie de la migration des âmes est attestée comme pythagoricienne par toute l'antiquité ; nous avons vu Xénophane l'attribuer à Pythagore lui-même[1]; Aristote l'appelle une fable pythagoricienne[2]; et c'est très-vraisemblablement aux pythagoriciens que fait allusion Hérodote quand il dit : « D'après les opinions des prêtres Égyptiens, les âmes des hommes, à un temps fixé, passent après la mort de l'un à l'autre[3]. C'est une doctrine que quelques Grecs dont je tais les noms, quoique je les connaisse, ont répandue en la faisant passer pour une doctrine qui leur appartient en propre[4]. » Dans un fragment des Thrènes de Pindare reproduit par Platon[5], on voit que le poëte croit à ce retour de l'âme à la vie, ἀνδιδοῖ ψυχὰν πάλιν, et Boeckh et Dissen, qui ont fait une étude spéciale de ce poëte, assurent qu'il suit ici ou les traditions orphiques ou les traditions pythagoriciennes.

Mais si le fait de la migration des âmes est universellement attesté comme faisant partie des dogmes pythagoriciens, il n'en soulève pas moins de grandes difficultés que les partisans de la doctrine ou n'ont pas vues ou n'ont pas pu résoudre.

Y a-t-il une loi qui préside à ces incorporations successives de l'âme? Cette migration s'étend-elle même aux végétaux? Y a-t-il un temps quelconque où cette migration s'arrête, et qui mette un intervalle entre les diverses incorporations, ou qui les termine définitive-

1. Diog. L., VIII, 36.
2. *De An.*, I, 3.
3. C'est ici une forme plus réservée de la métempsycose, qui la limite à une renaissance de l'homme dans l'humanité, comme l'a soutenue, dans ces derniers temps, M. P. Leroux : *De l'Humanité*.
4. Herod., II, 123.
5. *Men.*, 81 b.

ment? et alors y a-t-il eu un temps où cette incorporation n'avait pas encore commencée, ou y en aura-t-il un où elle ne recommencera plus?

A la première question Aristote répond : non; aucun principe rationnel, aucune loi ne préside à l'incorporation des âmes[1]. L'âme individuelle ne diffère de l'âme universelle qu'en quantité : elle en est une partie ; quand cette partie s'en détache, c'est par le mouvement de la vie et le jeu de la respiration que le phénomène se produit ; il est donc fatal et fortuit : la première âme venue tombe dans le premier corps venu[2]. Cependant cette opinion n'est pas sans contradiction; d'abord Philolaüs dit que l'âme est liée au corps par la vertu du nombre et d'une convenance réciproque; et il semble que la loi universelle et toute-puissante de l'ordre et de l'harmonie exclut de tous les phénomènes du monde, les désordres du hasard. En outre Platon nous donne comme enseignée dans les mystères, soit orphiques, soit pythagoriciens, la doctrine que l'âme est dans le corps comme dans une prison[3]; et Cicéron l'attribue expressément à Pythagore[4]. Dans le *Cratyle* comme dans le *Gorgias* cette maxime, transformée en celle-ci : La vie présente est une mort, l'âme est dans le corps comme dans un tombeau, est rapportée « à une espèce de mythologue fort habile de Sicile ou peut-être d'Italie[5] : » désignation qui convient parfaitement à Philolaüs, qui en serait alors l'auteur, comme l'affirme saint Clément : « Il est bon aussi de se rappeler le mot

1. *De An.*, I, 5, n. 13.
2. *De An.*, I, 3 : Τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.
3. Plat., *Phædon.*, 62 b.
4. Cic., *Cat.*, 20. Athenag., *Leg. p. Christ.* 6, la donne à Philolaüs.
5. *Gorg.*, 403 a : Νῦν ἡμεῖς τέθναμεν. *Crat.*, 400 d.

de Philolaüs qui dit : Les anciens théologiens et devins attestent que c'est en punition de certaines fautes que l'âme est liée au corps, et y est ensevelie comme dans un tombeau[1]. » La vie ne serait donc alors qu'un châtiment, et la mort une délivrance, opinion qu'Athénée nous présente comme celle du pythagoricien Euxithée[2].

Mais si cette loi du démérite et du mérite fonde la responsabilité morale et suppose même comme condition nécessaire le libre arbitre, si elle remplace, dans la diversité infinie que présentent les individus et les espèces, la loi froide de la beauté et de l'harmonie mathématiques par la loi supérieure de l'ordre moral et de la justice, par la notion du bien, elle n'en ruine pas moins le fondement même du pythagorisme. Le monde ne serait plus alors la beauté même, la vie réelle se changerait en un supplice[3], et il faudrait élever les regards vers un monde idéal, suprasensible, où son principe ne lui permet pas de pénétrer. En tous cas, on ne pourrait voir dans cette opinion qu'une contradiction qui lui en a fait comprendre l'insuffisance, et lui fait pressentir un principe plus complet. Diogène[4], Pline[5] et Théodoret[6] affirment que la migration de l'âme s'étend même au règne végétal; mais, sans être opposée au pythagorisme,

1. *Strom.*, III, p. 433. Cf. *Phil.*, Boeckh, p. 181.
2. Athen., IV, 175 c.
3. En une vraie mort, s'il fallait en croire S. Clément, *Strom.*, III, p. 434 : « Héraclite n'appelle-t-il pas la mort une naissance ? et Pythagore n'est-il pas d'accord avec Socrate, dans le *Gorgias*, quand il dit : « La vue que nous avons des choses pendant la veille est une mort; « celle que nous en avons en dormant, n'est que le sommeil. »
4. Diog. L., VIII, 4.
5. *H. N.*, XVIII, 12.
6. *Hæres.*, V, 297.

cette doctrine semble appartenir plus spécialement à Empédocle[1].

Il y a une plus grande difficulté encore à suspendre le mouvement de la vie générale en arrêtant les âmes pendant un temps quelconque, dans un séjour souterrain, pour y recevoir leur récompense ou y attendre leur condamnation. Car, d'une part, si elles sont dérobées au mouvement général, le cercle fatal est brisé ; de l'autre entre ces diverses incorporations, l'âme reste sans corps. A plus forte raison, si, à un moment donné, après une purification opérée par une longue suite d'épreuves qu'on appelle la vie et la mort alternées, elle monte à l'Empyrée, au plus haut point du ciel, pour y mener une vie incorporelle.

Je n'hésite pas à croire que ce sont là des additions postérieures qui attestent l'influence profonde de l'idéalisme platonicien, et s'il fallait admettre que les anciens pythagoriciens les ont fait entrer dans leurs croyances, c'est une concession qu'ils auront faite aux idées religieuses de leur pays et de leur temps, sans s'inquiéter de la contradiction qu'elles présentaient avec leurs principes. L'âme est nombre, c'est-à-dire un composé, un mixte du fini et de l'infini ; et ni le fini ni l'infini ne peuvent exister en dehors de l'Être qui les réunit dans son unité. Il n'y a qu'un monde, le monde de la nature, indissolublement uni à l'esprit. Une vie absolument incorporelle de l'âme est donc contradictoire aux données essentielles du pythagorisme, et tout ce qu'on peut accorder, c'est que l'âme est formée d'un corps plus subtil, plus épuré, plus éthéré que celui auquel elle est unie sur la

1. Empedocl., *Sturz.*, 353, 466.

terre, et qu'elle peut s'en séparer pour vivre libre et affranchie de cette enveloppe grossière, à laquelle elle est attachée aujourd'hui. C'est ainsi qu'on devra interpréter ce mot de vie incorporelle que nous trouvons dans Philolaüs, si l'on ne veut pas y voir une contradiction choquante[1]. La vie des dieux[2], la vie immortelle, promise à l'homme de bien, n'enferme pas nécessairement le dualisme absolu de la matière et de l'esprit.

Nous avons vu que la lumière du feu central ne nous arrive pas directement : il en est de même de sa chaleur et de sa substance. Il les communique d'abord au Soleil, et c'est de là qu'elles se distribuent à toute la nature pour y répandre la vie jusque dans ses épaisses et ténébreuses profondeurs[3]. Mais ce rayon vivifiant est obligé, pour arriver jusqu'à la terre, de traverser l'air épais et froid. La substance de l'âme en est pénétrée et alors elle présente dans sa composition un élément éthéré, enflammé, et un élément épais et froid. Les pythagoriciens qui admettaient certainement l'immortalité de l'âme[4], avaient fait mortel le principe de la vie

1. Claud. Mam., *de Stat. An.*, II, 7 : « Agit in *mundo* incorporalem vitam. » *Phil.*, Boeckh, 177.

2. *Vers d'Or*, 70.

3. Diog. L., VIII, 27 : Διήκειν τ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα διὰ τοῦ αἰθέρος .... ταύτην δὲ ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βένθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα.

4. Diog. L., VIII, 28. Cic., *Tusc.*, I, 17 : « Primumque (Platonem) de animorum æternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram. » Max. Tyr., *Diss.*, XVI, 2 : « Pythagore a été le premier des Grecs qui ait osé dire que le corps, il est vrai, mourra ; mais, qu'une fois mort, l'âme s'envolera dans l'immortalité et jouira d'une vie sans vieillesse. » Alcméon (Arist., *de An.*, I, 2) fondait l'immortalité de l'âme sur le mouvement spontané et éternel dont elle est le principe : ὡς ἀεὶ κινουμένῃ.

commun aux plantes, aux animaux et à l'homme[1]. Nous n'avons aucun renseignement sur la manière dont les pythagoriciens expliquaient cette différence. Parce que l'une de ces âmes est raisonnable, l'autre irraisonnable, cela n'empêche pas qu'il n'y a entre elles qu'une différence de degrés et non d'essence, car elles ne sont et ne peuvent être l'une et l'autre que des parties du tout, comme le dit Aristote, μέρος τοῦ ὅλου. Il n'y a de différence qu'une différence de quantité, c'est-à-dire de nombre; et il est assez difficile d'expliquer la mortalité de l'une et l'immortalité de l'autre.

Tout ce qui vit vient d'un germe: ce germe est lui-même un composé, un mélange. L'un des éléments du mélange, corporel, matériel, fourni par la substance du cerveau, formera en se développant les nerfs, les os, les chairs qui recouvrent la charpente de l'être; le second est un élément éthéré, une vapeur chaude qui formera l'âme. Le germe dans son unité contient en soi toutes les parties de l'organisme futur, qui se développeront harmonieusement: on peut donc dire qu'il contient tous les rapports, toutes les raisons de la vie[2]. Ce sont les raisons, les rapports, les nombres mêmes de l'harmonie.

L'âme irraisonnable est appelée par Plutarque le principe vital, et est localisée au cœur[3]. A en juger par le

1. Plut., *Plac. Phil.*, IV, 7, 4 : Τὸ ἄλογον φθαρτόν. Theodor., *Cur. Græc. Aff.*, V, 123.

2. Diog. L., VIII, 29 : Ἔχειν ἐν ἑαυτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς, ὧν εἰρομένων συνέχεσθαι κατὰ τοὺς ἁρμονίας λόγους. Comme ces renseignements sont d'accord avec la doctrine, je ne vois pas de motif pour les exclure parce qu'ils émanent d'Alexandre Polyhistor.

3. *Plac. Phil.*, IV, 5, 13.

siége qu'il lui donne, elle se confondrait avec l'âme de la sensation, que Philolaüs localise dans le même organe[1]. Mais alors on ne comprend plus qu'elle soit irraisonnable, ἄλογον, puisqu'elle sent, et pense par conséquent. Peut-être faut-il entendre par là non pas un principe dénué de toute participation à la pensée, mais seulement différent de la raison pure. Il semble que les anciens pythagoriciens, moins que personne, étaient autorisés à exclure la sensation de la pensée, puisque la sensation, d'après Philolaüs, est la forme ou au moins la condition nécessaire de toute connaissance, et que c'est par cette loi de la connaissance qu'ils expliquaient l'attachement de l'âme pour son corps : « quia sine eo non potest uti sensibus. »

Quoique mortelle, l'âme vitale elle-même est invisible ; cependant elle a besoin d'une nourriture qu'elle trouve dans le sang ; semblable au corps qu'elle a animé, après la mort qui l'en sépare, elle flotte dans l'air en se rapprochant de la terre[2]. C'est peut-être ce que veut dire le passage d'Aristote qui confond l'âme avec ces corpuscules qui flottent dans l'air[3] et dansent pour ainsi dire dans un rayon de soleil. C'est pour cela que l'air est tout entier plein d'âmes, qui, sous les noms de démons et de héros, font la fonction d'intermédiaires entre les hommes et les dieux qui nous envoient par eux les songes, les présages et nous font connaître les rites salutaires des expiations[4].

Tout être est double. Non-seulement l'homme est

1. *Theol. Arithm.*, 22. *Philol.*, Boeckh, p. 159.
2. Diog. L., VIII, 30.
3. *De An.*, I, 2 : ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα.
4. Diog. L., VIII, 30.

composé d'une âme et d'un corps; mais l'âme elle-même est un composé de deux natures dissemblables dont l'une est par rapport à l'autre comme le corps est à l'âme, et qui toutes deux font cependant une seule chose harmonieusement composée, vérité qui n'a certes pas échappé à Pythagore[1].

Pythagore et Platon, dit Plutarque[2], pensent que les âmes même des animaux sans raison, ἀλόγων, sont cependant raisonnables, λογικάς; mais elles n'agissent pas toujours rationnellement. Cela tient à deux causes: l'une est l'imperfection de leur corps; l'autre, l'absence du langage articulé. Car les animaux ont une voix et cependant ils ne parlent pas[3].

L'homme seul, par la supériorité de son organisation physique, par la faculté du langage, est capable de penser et de connaître. Considérée comme faculté de connaître, l'âme, d'après quelques-uns de nos renseignements, se divise en deux facultés, tandis que, suivant d'autres, elle reste indivise sous le nom de Νοῦς, et en tout cas toujours localisée dans le cerveau.

Ceux qui la divisent distinguent le Νοῦς ou intelligence instinctive, des Φρένες ou la pensée pure; la première appartient à l'animal comme à l'homme; ce dernier a seul en partage la raison, Φρένες[4]. Cette classification imparfaite, vague, n'annonce pas une analyse et une observation bien profondes des phénomènes psychologiques, et il semble qu'Aristote a eu raison de dire que

1. Plut., *de Virt. mor.*, c. 3, p. 441.
2. *Plac. Phil.*, V, 20.
3. *Plac. Phil.*, V, 20 : Λαλοῦσι μὲν γάρ, οὐ φράζουσι δέ.
4. Diog. L., VIII, 30. Plut., *Plac. Phil.*, V, 20, 4.

Platon est le premier qui ait distingué une connaissance rationnelle pure[1]. Il est évident que la distinction de la pensée et de l'instinct est tout autre chose. Nous serions disposés à croire que les pythagoriciens n'ont connu d'autre forme de la pensée que la sensation. Philolaüs, tout en prétendant que le nombre est la loi de l'intelligibilité comme de l'être, ne paraît reconnaître à l'âme d'autre faculté pour saisir le nombre que la sensation. L'essence des choses est un nombre; l'âme est un nombre. C'est ainsi que la connaissance est possible, parce que c'est une loi de la nature que le semblable seul connaisse le semblable[2]. La connaissance n'est que ce rapport des deux nombres de l'âme et de l'essence, du sujet et de l'objet: elle est donc elle-même un nombre : car elle est le lien et l'harmonie des choses connues et de l'être qui les connaît. On peut donc dire que le nombre est non-seulement la connaissance, c'est-à-dire le fait même du rapport, mais qu'il en est la cause. Or Philolaüs qui expose cette théorie l'exprime en disant que le nombre mettant en harmonie l'âme et les choses au moyen de la sensation, établit ce rapport qui

1. *Magn. Mor.*

2. *Philol.*, Boeckh, p.62, 47, 58 : Πάντα τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ δὲ ὁτιῶν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω. Sext. Emp., *adv. Log.*, VII, p. 388 : Ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκε.... Διὸ ὁ κριτὴς τῶν πάντων λόγος. Οὐκ ἀμέτοχος ὢν τῆς τούτου δυνάμεως καλοῖτο ἂν ἀριθμος.... *Philol.*, Boeckh, p. 145 : Ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενέᾳ. L'erreur est de sa nature l'indétermination, l'infini, qui n'a pas de nombre. Le nombre exclut donc l'erreur, parce qu'il apporte partout avec lui la limite, la mesure, la détermination. La connaissance vraie, la vérité est donc le caractère propre, l'essence du nombre : voilà pourquoi l'organe de la vérité est la raison mathématique, c'est-à-dire la raison qui pèse, qui mesure, qui compte. Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, p. 888 : « Τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγιγνόμενον.

est la connaissance et la loi de la connaissance[1]. La sensation serait donc ou la forme unique ou la condition nécessaire de toute connaissance, et cela s'accorde avec les principes du système, qui ne connaît d'autre réalité qu'une réalité composée, et qui fait du nombre, même du nombre de l'âme, une grandeur étendue.

Cependant il paraît certain que les pythagoriciens ont entrevu et signalé une forme supérieure de la connaissance. Il y a une science parfaite, qui consiste dans la connaissance de la nature et de l'essence éternelle des choses et plus particulièrement de l'ordre parfait qui règne dans les phenomènes célestes. Mais cette science dépasse la connaissance de l'homme, et lui est interdite[2]. C'est ce qu'on peut appeler la sagesse, σοφία, qui est le privilége des dieux. Mais si l'homme la désire, s'il y aspire, et si ce désir fait de lui un ami de la sagesse, ou un philosophe, il ne la possède jamais[3] dans sa perfection absolue; sa science imparfaite se meut dans la région du changement, du phénomène, du désordre, et l'effort courageux et pénible qu'il fait pour y atteindre

1. *Philol.*, Boeckh, p. 140: Οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστά καὶ ποτάγορα ἀλλήλοις ἀπεργάζεται. C'est ainsi que, d'après Claud. Mam., *de Stat. an.*, II, 7, Philolaüs aurait expliqué le penchant de l'âme à s'unir à un corps : parce que, sans ce corps, elle ne peut user de ses sens, *non potest uti sensibus*.

2. *Philol.*, Boeckh, p. 62 : Οὐχ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται τὴν γνῶσιν.... *Id.*, p. 95 : Καὶ περὶ τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν.... τελείαν μὲν ἐκείνην.

3. Diog. L., I, 12. Pythagore est le premier qui ait usé du mot philosophie et se soit appelé philosophe. Car il disait, d'après ce que rapporte Héraclide du Pont, qu'aucun homme n'a la sagesse, qui n'appartient qu'aux dieux : μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ἢ θεόν. Cf. *Id.*, VIII, 8. Cicer., *Tuscul.*, V, 3. Iambl., 58, 159. Clem., *Strom.*, I, 300. Val. Max., VIII, 1. Plut., *Plac. Phil.*, I, 3, 14.

est sa vertu[1]. Mais ce désir et cette tendance, quoiqu'imparfaitement réalisés, supposent une notion quelconque de cette science supérieure et parfaite.

Aristote nous apprend que les pythagoriciens identifiaient la raison pure au nombre 1, la science au nombre 2 ; l'opinion au nombre 3 ; la sensation au nombre 4[2]. Philolaüs identifie la Πίστις, la conviction absolue, la certitude au nombre 10[3]. Il est difficile de ne pas reconnaître ici une distinction non pas, il est vrai, des facultés de l'intelligence, mais des degrés et des formes de la connaissance. Sextus Empiricus nous autoriserait même, si ses renseignements étaient plus autorisés, à admettre une distinction de facultés. Les pythagoriciens, dit-il, ne se bornaient pas à dire, comme Anaxagore, que le critérium de la vérité est la raison ; ils ajoutaient que c'est la raison mathématique, d'après Philolaüs. C'est elle seule qui est capable de connaître

1. *Phil.*, Boeckh, p. 95 : Περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετὴν.... ἀτελῆ δὲ ταύτην. Le parallèle établi par Philolaüs montre que l'ἀρετή n'est pas seulement l'activité morale, mais l'activité intellectuelle.

2. *De An.*, I, 2, 9. Ce passage, extrait par Aristote lui-même de ses livres *sur la Philosophie*, où il avait résumé les opinions de Platon et des pythagoriciens (Philopon., in lib. *de An.*, p. 2, Brand., p. 49), semble donner de l'autorité aux distinctions d'Archytas : Fragm. 5. *Hartenst.* « Il y a deux facultés, suivant lui : la sensation et la raison. La raison est le principe de la science, ἐπιστημή ; la sensation, le principe de l'opinion, δόξα. L'une tire son acte des choses sensibles ; l'autre des choses intelligibles. Les objets sensibles participent du mouvement et du changement ; les objets intelligibles participent de l'immuabilité et de l'éternité. La raison voit l'être premier et le paradigme ; la sensation voit l'image et l'être second. » Cependant la fin de ce fragment, visiblement copié sur la *République*, la précision des distinctions, m'inspirent, même sur le commencement qui en est peut-être séparé, des doutes et des scrupules qui m'ont empêché de m'en servir.

3. *Phil.*, Boeckh, p. 140 : Πίστις γε μὴν (ἡ δεκὰς) καλεῖται

la nature de toutes choses, parce qu'elle a avec elles une certaine affinité d'essence, συγγενείαν πρὸς φύσιν[1]. Tout ressemble au nombre, comme le dit un vers célèbre d'un ἱερὸς λόγος, et par le nombre il faut entendre ici la raison qui juge, τῷ κρίνοντι λόγῳ, et dont l'essence est semblable aux nombres qui composent l'essence des choses[2].

Quoi qu'il en soit de ces renseignements confus et incertains, il y a du moins deux choses qui ne peuvent être niées : l'une c'est qu'ils ont affirmé que la connaissance était une assimilation du sujet et de l'objet[3], l'autre que cette assimilation avait pour condition une identité de nature. Le nombre est l'essence et la loi de l'intelligence, de l'intelligibilité et de l'être. C'est l'affirmation de l'identité absolue, sous une forme imparfaite et sans développement, mais affirmation précise et ferme, et on ne peut s'étonner du penchant que Schelling éprouve et exprime pour les pythagoriciens où il retrouvait, et où peut-être il avait trouvé son principe.

Sont-ils allés plus loin? Ont-ils tenté une théorie systématique de la connaissance ? Nous ne pouvons guère décider la question. Aristote nous dit, dans la *Métaphysique*, qu'ils avaient été les premiers à s'occuper de l'essence, τί ἐστι, et à chercher à la fixer dans une définition. Mais leur procédé de définition est encore très-impar-

1. Sext. Emp., *adv. Log.*, VII, p. 388 : Τῆς τῶν ὅλων φύσεως. Faut-il entendre par τὰ ὅλα l'universel, au sens platonicien? C'est peut-être exagérer la portée de l'expression.

2. Sext. Emp., *adv. Log.*, VII, p. 392 : Ὁμογένει τοῖς τὰ πάντα συνεσταχόσιν ἀριθμοῖς.

3. Le sujet doit envelopper et comme embrasser l'objet pour le comprendre, comme le Gnomon embrasse et enveloppe le carré dont il est complémentaire.

fait: ils s'arrêtent à la surface de l'objet à définir, et n'en pénètrent pas le fond. Le premier objet en qui se trouve la définition cherchée, est considéré par eux comme l'essence de la chose: par exemple, dans le nombre 2 se trouve la notion du double, et cependant 2 n'est pas l'essence ni la définition du double; autrement 2 et le double auraient une même essence, et une seule et même chose en serait plusieurs : ce qui d'ailleurs est la conséquence du système pythagoricien[1]. Dans le chapitre sixième du même ouvrage, Aristote reconnaît que les recherches systématiques sur les principes, la nature et la méthode de la connaissance n'ont guère commencé qu'avec Platon. « Ceux qui l'avaient précédé, dit-il, ne se sont pas mêlés de dialectique[2]. Socrate fut le premier qui chercha à saisir, dans les choses de morale dont il s'occupait exclusivement, l'élément universel, τὸ καθόλου, et il arrêta sa pensée et ses réflexions sur la définition[3]. Démocrite le physicien y avait à peine touché, et s'était borné à définir tant bien que mal le froid et le chaud. Avant lui les pythagoriciens avaient bien donné quelques définitions et cherché l'essence, le τί ἐστι, de l'àpropos, du juste, du mariage : pour cela ils ramenaient les raisons d'être des choses à des nombres[4]. »

Cependant si Aristote ne considère pas, et avec raison, comme une vraie définition, cette réduction des idées générales à des nombres, il nous apprend que les pytha-

1. Arist., *Met.*, I, 5.
2. *Met.*, I, 6 : Οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον.
3. *Met.*, XIII, 4 : Ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου.
4. *Met.*, XIII, 4.

goriciens ne s'en étaient pas tenus à ce procédé insuffisant et obscur. Il cite du moins d'Archytas quelques exemples de définitions qu'il produit lui-même comme parfaitement conformes à sa théorie de la définition. Par exemple Archytas a dit: Le calme est le repos de l'air; la bonace est le repos de la mer: définitions excellentes puisqu'elles portent sur l'ensemble de la matière et de la forme[1]; ces deux catégories auraient alors été non-seulement distinguées par Archytas, mais leur concours aurait été reconnu par lui nécessaire pour une définition logique.

Il ne faut pas trop s'en étonner: car aussi bien que Platon, son ami, Archytas a dû profiter des progrès qu'avait faits la dialectique entre les mains des Mégariens et des Éléates. Il a même toute une théorie psychologique sur laquelle Platon n'a pas été sans influence, mais qui se présente avec un mélange d'idées originales qui nous font un devoir de l'exposer[2], en avertissant toutefois le lecteur qu'elle a dû être personnelle à Archytas et peut-être étrangère à l'esprit du vieux pythagorisme.

Comme Philolaüs, Archytas reconnaît l'existence nécessaire de deux sortes de principes des choses. L'un renferme la série des choses ordonnées et finies; l'autre la série des choses sans ordre, sans mesure et sans limite. Les choses de la première série sont susceptibles d'être exprimées par le langage, et on peut en rendre

1. *Met.*, VIII, 2.
2. J'écarte, comme je l'ai déjà dit plus haut, la dernière partie du fragment et l'extrait d'Iamblique, qui continue celui de Stobée, parce que c'est une reproduction textuelle de la *Rép.*, VI, 510. Cf. Hartenst., Fr. 4, 5, 6.

compte parce qu'elles ont une essence rationnelle[1]. Elles s'étendent à tout ce qui est ; car elles donnent la limite et l'ordre même au non être qu'elles font participer à l'essence et à la forme de l'universel. Au contraire la série des choses infinies se dérobe à la parole et à la pensée, et en pénétrant dans les choses de la série contraire, cherche à en détruire l'essence et à se les assimiler. L'une est la matière, ou substance des choses, l'autre est la forme. Entre ces contraires qui doivent s'unir pour constituer les réalités, le rapport ne peut être établi que par une cause efficiente, un moteur premier intelligent, qui rapproche la matière de la forme, suivant la loi de l'harmonie et du nombre. Ces lois des choses, constitutives de leur essence, se manifestent dans les démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie, qui réalisent le plus parfaitement cette harmonie.

Le principe de la connaissance est dans les faits qui se manifestent dans l'être même. De ces faits les uns sont constants, immuables ; les autres variables et changeants. A ces deux genres d'objets correspondent deux genres de connaissances : la connaissance sensible, et la connaissance intellectuelle. La sensation est le critérium ou le juge des unes ; la raison est le critérium des autres[2].

Mais malgré cette attribution spéciale des deux facul-

1. Λόγον ἔχοισαν.

2. Le texte porte ὁ κόσμος. L'opposition de αἴσθησις appelle, à mon sens, la correction ὁ νόος proposée par Jacobs, et adoptée par Orelli, Meineke et Hartenstein. Les raisons par lesquelles on pourrait (Boeckh, *Phil.*, p. 64) défendre la leçon vulgaire m'ont paru trop subtiles pour être admises.

tés de connaître à leurs objets propres, la supériorité de la raison se révèle en ceci : c'est qu'elle est juge et seule juge de l'essence des choses soit intelligibles, soit sensibles. La vraie nature des choses, leur essence rationnelle, λόγος, ne peut être saisie que par elle. Ainsi dans la géométrie, la physiologie, la politique, comme dans la musique, il y a des effets qui se produisent dans la matière et le mouvement, et qui sont perçus par les sens ; mais il y a aussi des rapports, des nombres, des proportions, des lois, c'est-à-dire des éléments purement rationnels qui ne peuvent être aperçus que par la raison. La connaissance principale, fondamentale, porte sur l'essence, le τί ἐστι, et est accomplie par la raison seule. Mais avant de rechercher ce qu'est une chose, il faut s'être assuré qu'elle est ; et comme ici il s'agit d'une question de fait, cette recherche exige le concours de la sensation et de l'intelligence, l'une attestant les phénomènes, l'autre cherchant à l'aide du raisonnement la loi qui les régit.

Cette loi est un universel : c'est donc à l'universel que doit tendre la science, parce que celui qui est en état de bien juger de l'universel jugera bien du particulier. C'est pour cela que la science mathématique est si belle, et que les mathématiciens, habitués à étudier les lois générales et les rapports universels, pénètrent si exactement l'essence des choses individuelles[1].

Juger, c'est mesurer : pour mesurer, il faut une mesure. Dans les choses sensibles il y a trois genres : l'un consiste dans l'impulsion ou la pesanteur ; le second

1. Fr. 14. Hart., p. 140. Cf. Iambl., *in Nic.*, p. 6 : Τοὶ γὰρ περὶ τοῦ καθόλου, φησὶν Ἀρχύτας, καλῶς.... *Id.*, V, p. 136.

dans la grandeur continue [1] ; le troisième dans la grandeur discrète. La mesure dans le premier genre est la balance ; dans le second, le pied, la règle, l'équerre [2] ; dans le troisième, le nombre. Or comme la sensation et la raison sont deux facultés parallèles, il doit y avoir aussi dans la raison une mesure des choses : mais ici c'est la raison elle-même qui sert de mesure : νόος ἀρχὰ καὶ μέτρον [3].

Quelque imparfaite qu'ait été la théorie psychologique des pythagoriciens, quelque petite place qu'elle occupe dans l'ensemble de leurs opinions, ce n'est pas une raison pour que les pythagoriciens ne soient pas partis d'une observation psychologique. Il n'est pas possible que ceux dont la prétention est de fonder une science, qui aspirent à connaître les choses, ne se posent pas d'une manière plus ou moins directe la question de savoir qu'est-ce que la science ? qu'est-ce que penser ? La philosophie est donc contrainte par sa nature et son but, de commencer par une analyse plus ou moins complète et méthodique de la pensée, de ses conditions, de ses principes, de ses lois.

En ne considérant même le philosophe que dans l'objet qu'il se propose de connaître, qui est l'être, comment pourrait-il éviter d'étudier son propre être, dont la manifestation la plus évidente est la pensée. Aussi sous cette philosophie de la nature, qui est la première

1. Simpl., *in Categ.*, f. 32.

2. C'est ainsi que j'entends du moins les mots στάθμα ὀρθαγωνία. Hart., p. 22, fr. 5.

3. Fr. 5. Le reste du fragment définit, comme Platon, quatre formes de la connaissance, suivant les quatre objets : 1° les idées ; 2° les accidents nécessaires des idées ; 3° les choses sensibles qui participent des idées ; 4° les choses qui offrent de la résistance.

forme de la science, se cache une philosophie de la pensée, qui, à son insu peut-être, l'inspire et la gouverne. N'est-ce pas une doctrine psychologique que le principe, que le semblable est connu par le semblable? Et n'est-ce pas de là que dérivent logiquement toutes les propositions de l'ancienne philosophie de la nature?

La connaissance n'est qu'un rapport : c'est-à-dire un nombre. Donc l'être ne peut être qu'un rapport, c'est-à-dire un nombre. D'un autre côté la connaissance est sensation; la sensation n'est possible que par le corps; donc l'être et le nombre, l'objet comme le sujet est un tout concret où le fini et l'infini, la matière et la forme sont en rapport, sont le rapport même. Donc sans donner à leur conception ni la forme ni le caractère d'une psychologie, il est vraisemblable que c'est d'une donnée psychologique, d'une opinion sur le fond de notre vraie nature, qui est intime à elle-même, qu'est sorti le pythagorisme.

A l'étude de la pensée se joint naturellement celle du langage, sur lequel les pythagoriciens avaient aussi porté quelque attention. Mais il ne nous a été transmis sur ce sujet que quelques maximes générales qui ne nous disent rien de bien précis ni de bien profond. Iamblique, parmi les objets d'études proposés aux membres acousmatiques de l'ordre, nous cite cette question : « Qu'est-ce qu'il y a de plus sage au monde? Le nombre, et en second lieu ce qui donne les noms aux choses[1]. » Je

1. *V. P.* 82 : Τὸ τοῖς πράγμασι ὀνόματα τιθέμενον. Au § 56, il avait déjà dit : « Le plus sage de tous les êtres est celui qui a amené à l'ordre la voix humaine, en un mot celui qui a inventé le langage, εὑρέτην τῶν ὀνομάτων, et ce fut ou un dieu ou un homme divin. » C'est cette

n'oserais risquer, dit M. Max-Müller, une explication de ce que Pythagore entendait par là[1]; la phrase n'est pas en effet des plus claires : il me semble qu'elle signifie que dans la science, la chose la plus importante est le nombre, c'est-à-dire la pensée même ; et en second lieu la faculté de donner une forme sensible à la pensée par le langage. C'est cette double faculté, « vis rationis et orationis, » qui élève l'homme au-dessus des animaux. On peut admettre, sur la foi d'une autre citation d'Iamblique que nous trouvons déjà dans Cicéron, que les pythagoriciens croyaient à l'origine humaine du langage. Mais sauf ces indications très-générales, nous ne connaissons rien des recherches qu'ils ont pu faire sur ce sujet, si tant est qu'ils en aient fait[2].

Le semblable ne peut être connu que par le semblable : c'est le nombre de l'âme qui connaît le nombre des choses. Ce nombre de l'âme n'est qu'une partie du nombre du tout : il y a donc entre eux une simple différence de quantité et par conséquent parenté, affinité de nature, συγγένεια πρὸς φύσιν. Mais ce nombre du tout est l'élément divin du monde. Donc en étudiant la nature, et particulièrement les phénomènes célestes, nous nous initions à la notion de l'ordre et de l'harmonie absolus, par l'harmonie et l'ordre qui y éclatent partout ; nous pouvons connaître l'essence et les œuvres vraiment di-

même pensée que nous retrouvons dans Cicéron, *Tusc.*, I, 25 : « Qui primus, quod summæ sapientiæ visum est, omnibus rebus imposuit nomina. » Cf. Ælien, *H. V.*, IV, 17. Procl., *in Crat.*, c. 16. Clem. Alex., *Exc. e Script. Theod.*, c. 32, p. 805 d. Sylb.

1. *Leçons sur la science du lang.*, t. II, p. 11.

2. Héraclite, au contraire, paraît l'avoir étudié avec un soin curieux. V. Zeller, t. I, p. 456.

vines du nombre qui fait tout, et tout parfaitement[1]? Mais atteindre à cette science parfaite de la perfection est impossible à l'homme, et réservé aux dieux seuls: s'en approcher le plus qu'il lui est possible, et par là se rapprocher des dieux[2], devenir meilleur et plus parfait, voilà où doit tendre sa science et sa sagesse, et c'est en cela que consiste sa vertu[3].

Tout imparfaite qu'elle est, et quoique circonscrite dans la région des phénomènes qui changent et qui passent, la vertu a son prix: car elle aussi est une harmonie; comme la santé et comme le bien[4], elle est l'harmonie des principes contraires qui se disputent l'esprit et le cœur de l'homme. Dieu a mis dans la nature l'harmonie: c'est à l'homme qu'il est réservé de la mettre dans le monde moral, c'est-à-dire dans la vie domestique, comme dans la vie sociale ou politique[5].

Cette harmonie est d'abord celle de la partie irrationnelle et de la partie rationnelle de l'âme: l'élément rationnel doit toujours dominer. Le premier effet de cette harmonie est la tempérance; car l'amour du plaisir, la volupté, la licence de la partie irrationnelle est la source de l'anarchie dans l'âme et dans l'état, la cause de tous les maux pour les cités comme pour les particuliers. Elle affaiblit la faculté qui nous permet d'arriver à la sagesse, et si l'on n'arrêtait pas ses violences et ses mouvements tumultueux et turbulents, elle fini-

1. *Phil.*, Boeckh, p. 139: Θεωρεῖν δὲ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ ἀριθμῶ.... παντέλης καὶ παντοεργός.
2. Plut., *de Superst.*, c. 9 et *de Defect. orac.*, c. 7.
3. *Philol.*, Boeckh, p. 95.
4. Diog. L., VIII, 33: Τήν τ' ἀρετὴν ἁρμονίαν.
5. Ocellus Lucanus, frag. *de Legg.* Stob., *Ecl.*, I, p. 33.

rait par l'anéantir complétement, et nous ôterait, avec la science, la félicité qui en est la suite[1].

Ces vices sont les actes où nous porte la violence du désir : le désir est un mouvement de l'âme, multiforme et mobile, pénible en soi, qui la porte ou à se remplir ou à se vider de certaines sensations. Il est des désirs naturels, et il en est d'acquis ; il est des désirs innocents, et des désirs coupables. Les désirs coupables sont : l'indécence, ἀσχημοσύνη ; l'oubli de la mesure, ἀσυμμετρία ; l'absence de l'à-propos, ἀκαιρία. Il faut les chasser pour les remplacer par l'amour du beau, φιλοκαλία, qui se propose ou l'action vertueuse, ou la science[2]. Car la science ne suffit pas pour rendre l'homme bon : il faut qu'il aime le beau, et surtout qu'il aime l'homme[3].

Un des meilleurs moyens d'établir cette harmonie dans notre âme, c'est la musique, qui pénétrant l'homme tout entier de la douceur de ses sons, et de la proportion de ses rhythmes, guérit l'âme aussi bien que le corps, et donne le rhythme moral de la vie. La musique est une purification. La purification, dit Iamblique, n'est à proprement parler qu'une médecine opérant par la musique, τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν. Appliquée aux maladies de l'âme comme à celles du corps, la vertu des nombres cachés dans ces harmonies, dans ces incantations magiques, ἐπῳδαῖς, produisait trois effets : ἐξάρτυσιν, συναρμογάν, ἐπαφάν. D'abord l'âme, en qui se trouvent des mouvements semblables à ceux des sons harmoniques,

1. Archyt. Cicer., *de Senect.*, 12.
2. Aristoxène, *Fragm. Hist. Græc.*, éd. Didot, t. II, p. 278.
3. Aristox. Stob., *Floril.*, XLIII, 49 : Οὐ μόνον ἐπιστήμονας, ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπους.

s'adapte peu à peu à ces nombres et, pour ainsi dire, vibre avec eux ; puis elle a conscience de l'harmonie qui s'établit entre les diverses parties d'elle-même ; enfin elle se sent touchée, vaincue, convertie[1].

L'éducation de la jeunesse, d'après Pythagore, doit se pratiquer en lui exposant de belles formes, de belles figures, en lui faisant entendre de beaux chants et de beaux rhythmes. C'est par le charme pénétrant et délicieux de la musique particulièrement qu'on met l'harmonie et le rhythme dans les mœurs, dans l'âme et dans la vie[2] ; elle apaise la colère, éteint les ardeurs de la volupté et calme même les folles fureurs de l'ivresse[3].

Toute musique est bonne : il est cependant des instruments préférables à d'autres. Quoique beaucoup de pythagoriciens aient pratiqué l'aulétique, et parmi eux Philolaüs, Euphranor et Archytas, dont les deux derniers avaient laissé des traités écrits, σύγγραμμα, sur les flûtes[4], ils n'en recommandaient pas volontiers l'usage : car c'est un instrument passionné, bachique, voluptueux, instrument bon pour les foules, et qui n'a rien de noble et de digne, οὐδὲν ἐλευθέριον[5]. Pour apaiser l'élément brutal de notre âme, il faut employer de préférence la

1. Porphyr., 30, 32, 33. Iambl., 110, 114, 164. Plut., *de Isid.*, c. 81. Quintil., I, 8, et IX, 4. Schol. Hom., *Il.*, XV, v. 391 : Ἥτις καλουμένη κάθαρσις.

2. Iambl., 111 : Δι' ὧν εὐφραίνεσθαι καὶ ἐμμελεῖς καὶ εὔρυθμοι.

3. *Id.*, 111, 112, 163, 195, 224. Strab., I, 2, 3; X, 3, 10. Cic., *Tusc.*, IV, 2. Senec., *de Ira*, III, 9 : « Pythagoras perturbationes animi lyra componebat. » Sext. Empir., VI, 8. On connaît l'anecdote du jeune homme ivre, que Pythagore rappelle à la raison par la musique. Æl., *H. V.*, XIV, 23, rapporte le fait à Clinias ; et le scholiaste d'Hermogène, p. 383, à Empédocle.

4. Athen., IV, 184.

5. Iambl., 111.

lyre, instrument d'Apollon et dont le caractère est calme, mesuré, grave, solennel. Mais surtout il faut y unir la voix humaine, quelques passages des poëmes d'Homère et d'Hésiode, ou des Pæans de Thalètas, en choisissant certains rhythmes graves, tels que le spondaïque[1].

L'homme est un être essentiellement éducable : à tous les âges il doit être soumis à une éducation et à une discipline propres. L'enfant étudiera les lettres et les sciences; le jeune homme s'exercera dans la connaissance des institutions et des lois de son pays; l'homme mûr s'appliquera à l'action et aux services publics. Le vieillard jugera, conseillera, méditera[2]. Tous apprendront par cette discipline réglée de la vie qu'en toutes choses l'ordre et la mesure sont quelque chose de beau et d'avantageux, le désordre et l'absence de mesure, quelque chose de honteux et de funeste[3]. Il ne faut pas chasser le plaisir de la vie; mais il faut en chasser le plaisir vulgaire, et n'admettre que le plaisir qui vient à la suite de ce qui est juste et beau[4].

La Justice qui est le nombre également égal, et équivaut à la parfaite réciprocité, est la mère et la nourrice de toutes les vertus. Sans elle l'homme ne peut être ni sage, ni courageux, ni éclairé. La Justice est l'harmonie, la paix de l'âme tout entière, accompagnée de la beauté et de la grâce[5].

1. Porph., 32. Iambl., 114.
2. Aristox., ubi supra.
3. Aristcx. Stob., *Serm.*, XLIII, 49.
4. Stob., *Floril.*, IX, 54. Porphyr., 38, 39.
5. Stob., *Floril.*, IX, 54 : Εἰράνα τὰς ὅλας ψυχᾶς μετ' εὐρυθμίας, maxime du pythagoricien Polus.

La gymnastique et la danse qui n'est que l'harmonie dans les mouvements du corps utiles à la santé ne sont pas inutiles à l'âme, ce sont des exercices qui complètent nécessairement le système de cette éducation profondément grecque qui demande qu'à un corps de fer soit unie une âme d'or et que la force soit relevée de la grâce et de la beauté[1]. L'homme doit faire tous ses efforts pour atteindre à la vertu et au bonheur: mais il ne doit pas uniquement compter sur lui-même. La fortune, le hasard joue un rôle dans la vie humaine ; mais hâtons-nous de dire qu'il y a dans le hasard lui-même un élément divin. C'est comme un souffle d'en haut qui vient des dieux aux hommes, et pousse les uns au bien, les autres au mal[2]. L'homme n'est pas entièrement maître et libre de sa volonté et de ses déterminations: il se sent entraîné par des raisons plus fortes que sa raison[3]. Les songes, les symptômes de la maladie, les présages, les bruits de la nature sont des signes, des avertissements qui tombent de la douche des dieux: ce sont des voix divines[4].

L'homme est en effet placé sous la puissance, et aussi sous la protection et la providence des dieux. Dieu est non-seulement le maître et le guide de la nature ; il est le guide et le maître de l'humanité. L'homme ne s'appartient pas à lui-même: il appartient à Dieu[5].

1. Porph., 32. Iambl., 111, 97. Strab., VI, 1, 12. Justin., XX, 4.

2. Aristox. Stob., I, 206 : Περὶ δὲ τύχης τὰ δ' ἔφασκον· εἶναι μὲν καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γενέσθαι γὰρ ἐπιπνοίαν τινὰ παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον.

3. Aristote, *Eth. Eud.*, II, 8 : Ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη, εἶναί τινα; λόγους κρείττους ἡμῶν. C'est le mot connu de Pascal.

4. Diog. L., VIII, 32. Ælien, *H. V.*, v. 17.

5. Philol., dans Platon, *Phæd.*, 62 b. Athenag, *Leg. pro Christ.*, p. 6.

Toute vertu, toute morale peut se ramener à ce précepte : Suis Dieu, c'est-à-dire, efforce-toi de lui ressembler[1].

Quoique le caractère religieux et moral du pythagorisme soit incontestable, on ne peut cependant pas dire qu'il ait fondé une science de la morale, une éthique. On doit en croire Aristote qui nous dit : « Pythagore est le premier qui ait entrepris de traiter de la vertu. Mais il n'a pas réussi. Car en ramenant les vertus à des nombres, il n'a pas su en donner une véritable théorie, οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο[2]. » La morale pour les pythagoriciens se confond avec la religion, et la religion a deux parties : l'une toute théorique, la science de la nature ramenée à la science des nombres ; l'autre toute pratique ramenée à des œuvres et à des rites. La vie morale a pour but de délivrer l'âme des attaches grossières qui l'enchaînent au corps par sa partie inférieure, et de la mettre dans un état de liberté où elle ne connaît plus d'autre loi, d'autre chaîne, que celle de la pensée et de l'action[3].

Comme science, la morale est donc fondée sur la physique. Le bien et le mal sont le huitième membre des dix couples de contraires d'où dérivent toutes choses[4]. Le mal se rattache à la notion de l'infini, le bien à celle du fini[5]. Le bien est inhérent, immanent aux choses, ὑπάρχει : l'impair, le droit, les puissances de certains

1. Voir IIe partie.
2. *Magn. Moral.*, I, 1, p. 1182 a.
3. Diog. L., VIII, 31 : Δέσμα γίνεσθαι αὐτῆς τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα.
4. Aristot., *Met.*, I, 5.
5. Id., *Ethic. Nic.*, II, 5.

nombres appartiennent à la série du beau[1], l'unité est placée dans celle du bien[2]. Ce n'est pas à dire que les pythagoriciens aient confondu l'idée de l'unité avec celle du bien. L'idée du bien ne joue pas un grand rôle chez eux : il n'y est pas principe. Le principe des choses, comme nous pouvons nous en assurer dans les plantes et les animaux, est dans un germe qui contient seulement à l'état enveloppé la perfection et la beauté qu'ils réalisent dans le développement[3].

Il semble qu'Aristote dans le passage qui nous occupe a voulu dire que les pythagoriciens, tout occupés des sciences mathématiques, n'ont pas pour cela exclu de leur doctrine la notion du beau : car, dit-il, c'est une erreur de croire[4] que ces sciences n'ont aucune relation avec les fins qui intéressent l'homme. Les mathématiques s'occupent peu du bien, parce qu'il réside dans une action et implique un mouvement ; mais il n'en est pas de même du beau qui, en partie au moins, s'applique à des choses sans mouvement. Les sciences mathématiques ont pour objet les formes générales de la quantité ; car rien n'est susceptible d'unité et de mesure que la quantité : c'est à la quantité qu'appartient l'opposition du fini et de l'infini, du parfait et de l'imparfait[5]. Elles ont ainsi pour objet des essences idéales, sans matière, que la définition constitue dans l'ordre

1. Arist., *Met.*, XIV, 6 : Τῆς συστοιχίας τοῦ καλοῦ.
2. *Ethic. Nic.*, I, 4 : Τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν.
3. Aristot., *Met.*, XII, 7 ; XIV, 4 et les citations de la thèse de M. Ravaisson sur Speusippe, III, p. 7, 8 et 9.
4. On croit que c'est Aristippe qu'il désigne sans le nommer.
5. *Phys.*, I, 1.

logique, et que l'art individualise et réalise dans l'ordre esthétique.

De plus les sciences mathématiques ont leurs raisons dernières et leur racine dans l'arithmétique qui est la science des nombres: or les nombres ne sont que des rapports. La géométrie, à son tour, n'est que le nombre, c'est-à-dire le rapport des grandeurs étendues. Toutes les deux font partout apparaître l'ordre, la symétrie, le déterminé, τὸ ὡρισμένον. Or ne sont-ce pas là les formes les plus imposantes du beau? car le beau n'est que l'ordre dans la grandeur[1]. Donc les pythagoriciens, tout en le plaçant dans la série du bien, ont eu raison de placer le fini, l'impair, dans celle du beau.

Je suis bien éloigné de croire que l'idée de l'ordre et de la beauté soit étrangère aux grandes découvertes des sciences et aux plus hautes spéculations de la mécanique et de la géométrie. La foi profonde, le principe tout esthétique que l'ordre, la symétrie, la proportion et la mesure sont des lois universelles, a pu et dû, en enchantant les imaginations, élever les intelligences vers des vérités que la raison seule n'aurait pas été capable de découvrir. Les pythagoriciens ont proclamé ce principe magnifique et vrai. Mais je ne crois pas qu'ils aient cependant distingué l'idée du bien de celle du beau. Le couple du beau et du laid manque dans leur table des contraires, et quoiqu'ils aient contribué au perfectionnement de la théorie et de la pratique de la musique, on ne voit pas qu'ils aient spéculé sur l'art et le beau. La κάθαρσις, dans laquelle la pénétrante analyse d'Aristote décou-

1. Arist., *Met.*, XIII, 3 : Τάξις καὶ συμμετρία. *Poet.*, VII : Τάξις ἐν μεγέθει.

vrira plus tard un élément esthétique, est encore pour les pythagoriciens d'ordre purement éthique. Les harmonies purificatives ne font pas naître ce plaisir qui rend l'âme légère, ce repos délicieux, cette joie sereine et pure, où Aristote a trouvé, par une observation admirable de profondeur, le caractère propre de l'impression esthétique[1] : l'art suivant les pythagoriciens a un effet exclusivement ou hygiénique ou moral.

Ce n'est pas que l'idée du beau, si elle se confond avec celle de l'ordre, de l'harmonie, de la proportion, soit absente de la conception pythagoricienne ; au contraire elle l'inspire tout entière ; mais elle est uniquement appliquée à leur conception mathématique et métaphysique de la nature. A moins d'admettre la conjecture gratuite que la morale et l'esthétique pythagoriciennes se soient perdues avec les ouvrages qui les contenaient, nous sommes obligés de terminer notre longue analyse par la proposition même qui l'a commencée : la philosophie pythagoricienne n'est qu'une physique.

Ajoutons cependant avec Aristote que les principes des pythagoriciens vont plus haut et plus loin que leur système : la profonde pensée que tout est ordre, proportion, mesure, beauté, deviendra facilement le germe de grandes doctrines, car la notion de l'ordre ne convient pas moins au bien qu'au beau et au vrai.

1. Arist., *Poet.*, XIV : Οἰκεῖα ἡδονή. *Probl.*, XVIII, 4 : Ἡδονῆς στοχαστικὴ ἡ δύναμις. *Polit.*, VIII, 7 : Ἀνάπαυσις.... χαρὰν ἀβλαβῆ.... κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.

QUATRIÈME PARTIE

HISTOIRE

Pour comprendre complétement et sainement apprécier une école de philosophie, il est important, il est indispensable de connaître son histoire. C'est en retrouvant ce qui a survécu d'un système, ce qui en vit encore dans les autres doctrines, qu'on peut déterminer la part de vérités qu'il a apportées à la science et la mesure des services qu'il lui a rendus. Le temps laisse tomber peu à peu les erreurs, et ne conserve, en les modifiant et en les développant, que les germes sains et féconds. La durée est la vraie marque de la grandeur des systèmes de philosophie, parce qu'elle est la mesure de leur vérité.

A un autre point de vue l'histoire des influences d'une doctrine est nécessaire à une appréciation impartiale et juste. On n'estime à leur vraie valeur que les choses don on a pu connaître les effets et les conséquences soit

pratiques, soit théoriques. On commence à mieux respecter le gland lorsqu'on sait qu'il contient un chêne, et pour apprécier dans leurs principes obscurs et leurs germes imparfaits les idées philosophiques, pour les pénétrer d'un clair regard, et les juger avec ce respect qu'elles méritent, il faut avoir sous les yeux la série souvent longue des développements qu'elles ont eus.

Il importera donc non-seulement de suivre l'histoire de la philosophie pythagoricienne dans l'enceinte de l'école qui l'a professée, il nous faudra encore, il nous faudra surtout en rechercher les traces à travers les autres systèmes, qui s'en approprient les principes pour les développer et les modifier. Nous n'avons pas la prétention, ni, Dieu merci, l'obligation de faire sous ce prétexte l'exposition des systèmes de la philosophie entière : nous nous bornerons à relever dans les plus considérables d'entre eux, l'élément pythagoricien que nous aurons cru y découvrir.

Il faut toutefois se mettre en garde contre un danger que le tableau des développements historiques peut faire naître. En voyant un système ou quelques-uns des principes qui le caractérisent, adoptés par les esprits postérieurs et les philosophies qui lui succèdent, on peut être la dupe d'une illusion d'optique. C'est de reporter au compte de celui qui les a le premier introduits dans la science, l'honneur de tous les développements, et de la signification dernière qu'ils ont reçus des esprits et des siècles différents. Or c'est là une fausse représentation contre laquelle on doit se prémunir, parce qu'elle pousse à un jugement inexact des hommes et à une vue infidèle des choses. N'est-il pas

évident qu'une suite d'interprétations, de développements, d'épurations, peuvent faire pénétrer dans une théorie philosophique un tel nombre d'éléments nouveaux qu'elle en soit, pour ainsi dire, dénaturée; et sans aller jusqu'à cette altération profonde, où la notion primitive ne serait plus reconnaissable, n'est-il pas certain que dans le cours de l'histoire de la philosophie les mêmes mots ne représentent pas toujours exactement les mêmes choses, et que les idées n'ont pas toujours exactement dans les époques diverses et les divers systèmes ni la même compréhension ni la même extension?

Or ce n'est pas de la générosité, comme on le dit, d'attribuer ainsi à un seul, le résultat du travail de tant d'esprits et de tant de générations : c'est véritablement une injustice; car c'est ravir, au profit d'un privilégié, une gloire commune à plusieurs. De plus c'est une fausse représentation historique : car c'est confondre les temps, et donner une idée inexacte de la vraie valeur des individus. Il me semble dangereux d'attribuer à un philosophe les conclusions les plus nécessaires, les interprétations les plus logiques de ses doctrines, quand il ne les a pas formulées ainsi lui-même, et lorsque nous ne devons qu'à d'autres ces interprétations. Si l'on croit que c'est leur faire tort de leur appliquer une mesure si précise et si exacte, remarquons que c'est aussi les protéger contre d'injustes récriminations. Un philosophe ne doit répondre que de ce qu'il a dit et pensé lui-même : et c'est assez. Spinoza peut avoir tiré le panthéisme des principes cartésiens, et on a cherché et presque réussi à montrer la filiation nécessaire des idées : cela n'empêche pas qu'il est inexact d'appeler

Descartes un panthéiste, et qu'on ne doit lui imputer ni à honneur ni à crime le système de Spinoza. Après avoir brièvement indiqué et l'utilité et le danger que présente l'histoire des systèmes, je passe immédiatement à mon objet.

L'influence des idées pythagoriciennes ne fut pas longue à s'établir, mais elle s'exerça dans une étendue de pays assez circonscrite. Les premiers philosophes qui la reçoivent appartiennent, comme Pythagore, à l'Italie méridionale et à la Sicile, et ils sont souvent eux-mêmes désignés comme pythagoriciens. De ce nombre est d'abord Alcméon de Crotone, contemporain de Pythagore, peut-être son disciple; du moins il put l'être, parce qu'il était plus jeune. C'était un médecin qui, à ses études anatomiques, physiologiques, astronomiques joignait l'amour de la philosophie. Il admit, comme Pythagore, la doctrine des contraires comme éléments des choses, mais sans essayer de les ramener ni à une classification systématique, ni à un nombre déterminé. Il les prenait au hasard, composant les choses de blanc et de noir, d'amer et de doux, de bien et de mal, de grand et de petit [1]. Il enseignait l'immortalité de l'âme et la démontrait ainsi : Le mouvement éternel est la marque de l'être immortel. La lune, le soleil et tous les astres se meuvent, et leur mouvement est éternel parce qu'il est circulaire, c'est-à-dire que la fin d'un mouvement est le commencement d'un autre, et qu'à la fin du mouvement le corps se retrouve au point où il l'a com-

1. Aristot., *Met.*, I, 5.

mencé [1]. Les astres sont donc animés, vivants, divins : ce sont les dieux mêmes [2]. Ils sont immortels. L'homme au contraire meurt parce que le mouvement qui fait sa vie physique s'arrête, et que la fin de ces mouvements ne retombe pas au point où ils ont commencé. L'homme ne joint pas la fin au commencement : il est mortel. L'âme échappe à la destruction, précisément parce qu'elle a la faculté contraire, qui lui donne un mouvement éternel et par conséquent une existence éternelle.

L'âme a deux facultés de connaissance. 1° La sensation, 2° la raison et la conscience. C'est par la différence de leurs facultés de connaître que se distinguent les espèces des êtres animés : l'homme seul comprend, ξυνίησι; l'animal a la sensation, et non l'intelligence [3]; mais l'intelligence humaine est imparfaite : elle ne sait pas, elle conjecture. La science sûre et infaillible n'appartient qu'aux dieux [4]. La vie humaine se meut entre les contraires; le juste équilibre de ces contraires produit la santé; la maladie arrive quand il est détruit [5]. C'est dans cette dernière proposition qu'apparaît une faible lueur de l'idée d'harmonie, fondement de la doctrine pythagoricienne. La notion du nombre et de l'ordre ne se montre pas dans Alcméon, qui aurait alors emprunté du pythagorisme plutôt le contenu et les conséquences que

1. Arist., *de Anim.*, I, 2. *Probl.*, XVII, 3. Cic., *de Nat. D.*, I, 11. Diog. L., VIII, 83.

2. Clem. Alex., *Cohort.*, a 44.

3. Theoph., *de Sens.*, c. 25.

4. Diog. L., VIII, 83.

5. Plut., *Plac.*, V, 30. (Cf. Stob., *Serm.*, 100, 25; 101, 2). Τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων.... τὴν δ'ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ δ'ἑκατέρου μοναρχία.

les principes supérieurs et métaphysiques. Cependant, la théorie des contraires comme principes des choses, la divinité des astres, l'immortalité de l'âme, la distinction de la sensation et de la raison, la notion d'une science et absolue et parfaite, inaccessible à l'homme, et d'une connaissance inférieure, faillible et troublée, qui est le lot de l'humanité, toutes ces idées qu'il partage avec les pythagoriciens, autorisent à le rapprocher de cette école, si l'on ne veut pas admettre qu'il en ait fait partie.

Hippasus de Métaponte est également appelé un pythagoricien, mais c'est un pythagoricien dissident, le chef des Acousmatiques [1]. Il tient le feu pour la matière primitive et le principe d'où tout se forme : de ce feu, qui est la divinité même, dérivent toutes les choses par les forces contraires de dilatation et de concentration. Le monde est limité, doué d'un mouvement éternel, soumis à des révolutions et à des transformations périodiques. Le temps fini appartient à la sphère du monde où se produit le changement. Comme on le voit, Hippasus appartient autant à l'école ou à la tendance d'Héraclite qu'à celle de Pythagore.

Tout en raillant le savoir pédantesque de celui-ci, Héraclite lui-même a mis à profit le principe que les choses naissent de contraires conciliés et unis par l'harmonie. Le feu divin, élément vivant et intelligent, dont la chaleur invisible donne la vie et la mort à toutes choses, qui contient les raisons universelles et divines, le feu, dont notre âme n'est qu'une étincelle entretenue

1. Iambl., *V. P.*, 81; Syrian., *ad Met.*, XIII, 6. *Scholl. Aristt.*, Br., 1838, p. 304, 4; 313, 4.

par le souffle de la respiration qui nous met en rapport avec lui, est évidemment le feu central de Pythagore. Comme dans la doctrine de ce dernier, la contradiction ἐναντιότης, est la racine de tout être, ou plutôt de tout phénomène; car pour Héraclite l'être, qui se produit par la réunion et la séparation, est purement phénoménal [1].

C'est à Anaxagore et à l'atomisme ionien que se rattache un autre pythagoricien, Ecphantus de Syracuse, parce qu'il fait principes des choses le vide et des corpuscules indivisibles : il conçoit les monades comme corporelles, et ces atomes, dont il forme le monde, sont primitifs : Ecphantus ne les fait pas dériver de l'Un.

Néanmoins le monde est un ; il est gouverné par une providence. Les êtres premiers sont des corps indivisibles doués de trois propriétés : la grandeur, la forme,

1. La tendance d'Héraclite est d'ailleurs tout ce qu'il y a de plus opposé à l'esprit du pythagorisme. L'un voit dans les choses l'ordre, l'unité, l'harmonie, le nombre immuable et immobile; l'autre voit partout la multiplicité infinie, le changement et le mouvement incessants, la contradiction absolue. L'être se pose pour l'un dans la conciliation, le rapport des contraires; pour l'autre, il se perd et s'évanouit incessamment, dans le passage sans repos et sans fin d'un contraire à l'autre. *Fragm. d'Héracl.*, 37 (45) : Συναψείας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Fr. 48 (46) : Ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός..., etc. Identifier les contraires dans le non-être, parce qu'aucun d'eux ne subsiste un seul moment dans une forme et une essence fixes, ἐναντία ῥοή, ἐναντιοτροπή, ce n'est pas la même chose que les concilier dans l'être qui les contient et les absorbe. Aussi je persiste à croire que, sauf le point que j'ai signalé, n'y a aucun caractère de pythagorisme dans la doctrine d'Héraclite. S'il parle d'une harmonie qui supprime les différences, Fr. 36, c'est l'harmonie du néant, l'indifférence absolue du non-être : Ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς.... ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν.

l'étendue. De ces corps sont formés les êtres sensibles les atomes forment une multitude déterminée et infinie : ὡρισμένον καὶ ἄπειρον[1]. Ils se meuvent; leur mouvement n'est pas l'effet d'une force mécanique, la pesanteur ou le choc : c'est l'effet d'une puissance divine qui est l'âme et la raison, Νοῦν καὶ ψυχήν. Cette puissance une et unique a donné au monde la forme sphérique ; la Terre, placée au milieu du monde, se meut autour de son centre d'un mouvement dirigé de l'ouest à l'est[2].

Le poëte Épicharme, physicien, moraliste et médecin, compté parmi les précurseurs de la théorie des Idées platoniciennes, se rattache plus directement aux pythagoriciens.

Épicharme le Comique, dit Plutarque, appartient à l'ancien temps, et avait fait partie de l'école pythagoricienne[3]. C'était, au dire d'Iamblique, un des disciples du dehors, τῶν ἔξωθεν, et il ne faisait pas partie de l'institut même. Arrivé à Syracuse[4], la tyrannie d'Hiéron l'empêcha de professer publiquement la philosophie; mais il mit en vers la pensée de son maître, et, en la dissimulant sous la forme d'un amusement, il en exposa

1. Peut-être le sens est que les atômes, déterminés en grandeur, figure, étendue, sont infinis en nombre; peut-être, comme Pythagore, Ecphantus veut-il dire que la multitude des êtres particuliers unit le fini à l'infini; peut-être aussi le texte est-il corrompu.

2. Il s'agit ici de la direction du mouvement de translation, et non de rotation; car ce dernier n'a été connu ou du moins exposé que par Hicétas.

3. Plut., *Num.*, 8.

4. Il était né à Cos, fils d'un médecin nommé Hélothalès, qui appartenait probablement aux Asclépiades. Venu en Sicile vers l'Ol. 73=488, il avait résidé quelque temps à Mégare, d'où il passa à Syracuse, où furent transportés tous les habitants de cette ville lorsqu'elle fut conquise et détruite par Gélon (Ol. 74=484).

les doctrines[1]; on prétend qu'il avait entendu Pythagore lui-même[2]. Il est incertain s'il avait écrit des ouvrages spéciaux sur la philosophie, comme Diogène et Eudocia lui en attribuent[3]; mais ce qui paraît incontestable, c'est que, soit dans ses comédies, soit ailleurs, il avait exposé des théories philosophiques où des critiques anciens avaient déjà voulu voir le germe de la théorie des Idées de Platon[4]. Qu'il ait philosophé, c'est ce que prouvent ses fragments et un mot même d'Aristote[5], qui fait allusion à une objection d'Épicharme contre Xénophane son contemporain. Le fait qu'Ennius avait intitulé *Epicharmus* son poëme *de la Nature*, et les lignes suivantes de Vitruve : « Pythagoras, Empedocles, Epicharmus, aliique physici et philosophi hæc principia quatuor esse posuerunt, » achèvent de mettre la chose hors de doute; mais que ce fût un pythagoricien, ceci est moins certain, quoique probable[6]. Les frag-

1. Iambl., *V. P.*, 36. Cf. Theodor., *de Fid.*, I, p. 478 : Κατὰ τὸν Ἐπ. τὸν Πυθαγόρειον.

2. D. L., VIII, 78 : Καὶ ἤκουσε Πυθαγόρου. Cf. Eudoc., p. 193. Clem. Alex., *Strom.*, V, p. 708. Phot., *Bibl.*, p. 371.

3. Diog. L., VIII, 78. Apollodore d'Athènes avait réuni et publié en dix volumes les œuvres complètes d'Épicharme. Iambl., *Vit. Plot.*, § 24, p. 117 Didot.

4. Diog. L., III, 10.

5. *Met.*, III, c. v, p. 79. Brand. : Οὕτω γὰρ ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνη, et s'il fallait lire, comme le propose Karsten, *Xenophanis reliqu.*, p. 186 : Ἢ Ξενοφάνης εἶπον, la conclusion serait plus certaine encore; car la phrase : « Ils ont vu que toute la nature est soumise au mouvement, mais que le changement qui emporte toute chose rend impossible la vérité, » se rapporterait à Xénophane et à Épicharme. Mais la leçon proposée donnerait des théories d'Épicharme une opinion contraire à celle de ses fragments, qui le représentent comme un adversaire de l'éléatisme.

6. Wyttenbach, *Dissert. de anim. immort.*, t. II, p. 537 : « Hic ex Pythagoræ schola profectus.... philosophiam in theatro exhibuit. »

ments de sentences morales qu'on a conservés de lui respirent, par leur forme aussi bien que par leur esprit, la tendance pythagoricienne, et les fragments métaphysiques en contiennent deux qui expriment cette même direction, sans en présenter un seul qui la contredise. c'est à Épicharme qu'on doit cette maxime, fondement de la psychologie spiritualiste, et, on peut ajouter, de la métaphysique spiritualiste : c'est l'esprit qui voit, c'est l'esprit qui entend, le reste est sourd et aveugle[1].

On a pu voir par l'exposition qui précède que cet idéalisme de la connaissance, ce dualisme qui oppose les sens à l'intelligence, la sensation à la raison, et conduit à opposer le monde à l'esprit, s'il n'est ni dans les principes du système pythagoricien, ni même clairement énoncé dans ses développements, perce et se fait jour néanmoins à travers les incertitudes et les tâtonnements de leur psychologie, puisqu'Aristote lui-même témoigne qu'ils distinguaient l'intelligence de l'opinion.

Un autre fragment où le caractère pythagoricien est plus marqué et incontestable, est le suivant; il est emprunté par S. Clément à un ouvrage d'Épicharme intitulé : Πολιτεία, qu'il est difficile, mais non impossible, d'admettre comme une comédie : « La vie des hommes ne peut se passer de raison et de nombre : nous vivons de nombre et de raison; c'est là ce qui fait le salut des mortels. » Il est vrai que parmi les écrits supposés

1. Νόος ὁρῇ καὶ νόος ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά. Plut., *de Fort.*, 3; *de Virt. et fort. Alex.*, II, 3, *de Intell. anim.*, 3, 7. Cf. Platon *Phædon.*, p. 65. Aristot., *Met.*, III, c. v.

2. *Strom.*, VI, 719. Euseb., *Præp. Ev.*, XIII, 682. On trouve l'écrit cité comme pièce dramatique dans Bekker, *Anecd.*, p. 105, 19, p. 112, 16, sous ce titre : Ἐπίχαρμος Πολίταις.]

qu'on faisait courir sous le nom de notre poëte, Aristoxène nommait cette Πολιτεία, qu'il attribuait à Chrysogonos, l'aulète[1].

Mais on ne conteste pas l'authenticité du fragment de l'*Ulysse naufragé*, où l'âme est attribuée aux bêtes avec toutes ses facultés, même la pensée. « Eumée, la pensée, τὸ σόφον, n'est pas l'attribut d'une seule espèce : Non! tout ce qui est a la pensée ; car si tu veux y faire une attention sérieuse, les poules ne mettent pas au monde des fruits vivants : elles pondent des œufs, les couvent, et leur donnent ainsi la vie. Or, cette pensée, qu'il en doit être ainsi, la nature seule a pu l'avoir : c'est elle qui les en a instruites[2]. » Il y a ici, il est vrai, une double question : la vie, l'âme, vient-elle du dehors ou du dedans? et la pensée, c'est-à-dire une certaine intelligence qui permet à tout être d'accomplir sa fonction et d'atteindre sa fin, est-elle commune à tous les êtres animés, de sorte qu'il y ait entre eux une chaîne non interrompue, dont les anneaux diffèrent de degré, mais non de nature, et que les hommes soient d'un côté reliés aux bêtes, et de l'autre aux dieux par une communauté de nature psychique? Or, à ces deux questions, le pythagorisme ré-

1. Athen., XIV, 648 d.

2. On retrouve dans les Fragm. d'Ennius (Hessel, p. 82) cette comparaison :

> Ova parire solet genu' pennis condecoratum
> Non animas :
> Unde venit divinitu' pullis insinuans se
> Ipsa anima.

Ce qui semble démontrer qu'en effet l'*Epicharmus* d'Ennius était une exposition poétique de certaines théories pythagoriciennes, telles que l'immortalité de l'âme, la métempsychose, l'identité d'origine et de nature de tous les êtres vivants.

pondait comme Épicharme, et il n'est guère possible d'attribuer cette communauté d'opinions à autre chose qu'à des relations personnelles ou à des communications épistolaires du poëte avec les pythagoriciens, qui habitaient dans un pays si voisin de la Sicile, et qui, après les désastres de leur parti, allèrent y chercher un refuge.

Les éléates[1], malgré la profonde différence qui les sépare des pythagoriciens, ne sont pas sans avoir avec eux quelque affinité ; ceux-ci, en effet, n'ont d'autre objet que d'expliquer le monde sensible ; Parménide le supprime. Mais néanmoins, et malgré les railleries de Xénophane[2], qui cite comme une bizarrerie risible la doctrine de la migration des âmes[3], il semble évident que l'idée de ramener à un principe unique et à une forme pure l'Un-être, se rapproche de la conception pythagoricienne, dans laquelle l'être est également formel ; l'Un est principe universel.

Ce n'est pas le seul point par où se touchent ces deux systèmes de tendances d'ailleurs si opposées. Tout ce qui est pensé existe, disent les éléates, et existe tel qu'il est pensé. La pensée pose son objet. Le non-être n'est

1. Xénophane de Colophon quitta l'Ionie dans un âge déjà avancé, et vint dans l'Italie méridionale, où il entendit Pythagore, et alla s'établir ensuite à Vélie, Ὑέλην, colonie de Phocéens qui avaient fui la domination de Cyrus. Là il fonda l'École de philosophie appelée éléatique, vers l'Ol. 60=508 av. J. C., probablement sous l'influence, et comme sous le souffle fécond de l'École pythagoricienne. C'était un poëte, et un poëte élégiaque et symposiaque, comme Archiloque, Solon et Théognis.

2. Ce sont les quatre vers que nous avons déjà cités d'après D. L., VIII, 36.

3. C'est l'opinion de Proclus, *in Parm.*, t. IV, 137, et t. V, p. 22, Cousin. Mais en rapprochant sur ce point les opinions d'Orphée et des Chaldéens, Proclus ôte à ses paroles toute autorité historique.

donc pas, car on ne saurait ni le concevoir, ni le connaître, ni l'exprimer. Au contraire l'être est, puisqu'il est pensé, et comme le non-être n'est pas, tout ce qui est pensé est l'être, et par conséquent l'être est un. Il contient en soi l'essence, exclut toute multitude, toute diversité, tout changement, tout rapport. L'être est un, et l'Un absolu. Comme l'être est tel qu'il est pensé, et que ce qui est pensé est une pensée, l'être et la notion de l'être ne sont qu'une seule et même chose. L'essence de l'être est l'essence de la pensée. Dans cette identification du sujet et de l'objet, qui ne retrouve la trace de la grande maxime pythagoricienne, que la pensée n'est possible que par le rapport qui s'établit entre le nombre de l'âme et le nombre des choses, sans quoi elles resteraient séparées, étrangères, l'une ne pouvant pas connaître, les autres ne pouvant être connues?

De son principe et de sa définition de l'Un, Parménide tire la conclusion que le mouvement et la vie de l'univers ne sont que des apparences sans réalité. L'être est absolument un, et sa vie consiste à se penser éternellement lui-même par une pensée sans mouvement. Cependant il a une limite, c'est-à-dire qu'il est parfait; car l'illimité, l'indéfini, c'est l'imparfait. Mais c'est une limite de perfection qui fait ressembler cet être à une sphère parfaite. L'illimité est l'imperfection. Toutefois, on peut dire de l'être qu'il est en même temps fini et infini, ἀτέλεστόν καὶ πεπερασμένον[1]. Il est infini, parce qu'aucune chose ne le limite; il est fini, parce qu'il se limite lui-même en se pensant. Cela revient à dire qu'il

1. V. plus haut, p. 222.

est un être positif et déterminé. Il est clair que cette distinction de l'illimité et du fini, et cette définition de l'être qui les unit en soi sont d'origine pythagoricienne.

M. Cousin va plus loin, et, à mon sens, trop loin quand il dit[1] : « L'école pythagoricienne, qui renfermait le germe de l'école d'Élée, et qui peut en être considérée comme la mère. » Mais, néanmoins, quelle différence! La philosophie éléatique, surtout dans Xénophane, est un monothéisme spiritualiste, une théologie idéaliste, tandis que le pythagorisme est, au fond, une physique[2] : « Il n'est qu'un seul Dieu, qui n'a rien de semblable aux hommes, ni par le corps, ni par la pensée : — Son essence est la pensée, et il est toute pensée[3], et cette énergie puissante de la pensée lui permet de gouverner le monde entier sans fatigue et sans effort[4]. Éternel, incréé, toujours identique à lui-même, il est absolument immobile, et ne peut pas plus changer de lieu que d'essence[5].

Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν,
Οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιτρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. »

Xénophane s'élève contre le grossier polythéisme de ses contemporains, qui font naître les dieux comme les hommes, leur donnent le corps, les passions, les vices, la forme, même les vêtements de l'homme[6], comme le feraient des bœufs et des lions qui, s'ils savaient peindre ou

1. *Fragm. de philos. anc.*, Xénoph.
2. Fr. 1.
3. Fr. 2. οὖλος νοεῖ, *totus est sensus*.
4. Fr. 3. ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
5. Fr. 4. Cf. Aristot., *de Xenophan.*, ch. III.
6. Fr. 5 et 7.

sculpter, se feraient des dieux semblables à eux-mêmes[1]. La science n'est pas faite pour l'homme : sa connaissance n'est qu'une opinion conjecturale et incertaine[2].

Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε : δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Bessarion[3], reproduit le jugement de Théophraste sur Xénophane, que suit également Simplicius[4], « Theophrastus Xenophanem.... nequaquam inter PHYSICOS numerandum, sed alio loco constituendum censet. Nomine, inquit, unius et universi Deum appellavit, quod unum ingenitum, immobile, æternum dixit : ad hæc, aliquo quidem modo, neque infinitum neque finitum, alio vero modo etiam conglobatum, diversa scilicet notitiæ ratione; mentem etiam universum hoc idem esse affirmavit. » Il n'y a plus rien ici de pythagoricien, et cette pensée est l'essence de l'éléatisme. Si de ce qu'il est en tout et partout semblable, identique à lui-même, Xénophane appelle dieu, l'un, la perfection, le parfait, φύσιν κράτιστον, βέλτιστον[5], et le compare à la sphère, σφαιροειδῆ, οὔτε ἄπειρον, οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμεῖν, οὔτε κινητόν; ce n'est pas une raison pour qu'il ne fasse là que répéter et expliquer la proposition pythagoricienne, que la sphère est de toutes les formes de solides, le cercle de toutes les formes des plans, la plus belle[6]. Pour Pythagore, le mot est pris au propre. Le monde, dans sa réalité matérielle, dans sa substance physique, dans sa forme sensible, est une sphère. Pour Xénophane,

1. Fr. 6.
2. Fr. 14.
3. *Adv. Calumn. Platonis*, II, 11, p. 32 *bis*.
4. *In phys. Arist.* Fr. 6 a.
5. Arist., *de Xenoph.*, ch. III b.
6. Diog., 1. VIII, 35.

ce n'est qu'une métaphore, une image, ἄγαλμα, de la perfection absolue, comme dira Platon, dans le *Timée*, L'être vrai, parfait, n'est que semblable à la sphère, suivant les expressions de Parménide, σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ[1], Toute réalité se ramène à l'unité absolue et suprasensible pour les éléates. Le monde, dans son tout, comme dans ses parties, est, aux yeux des pythagoriciens, l'unité concrète et sensible de principes contraires, de l'infini et du fini, qui ne s'anéantissent pas dans l'être, dont ils font toute la réalité. Ici, l'un est la négation absolue de son contraire, là il en est la synthèse, c'est-à-dire l'unité de l'unité et de la multiplicité. On a donc pu et dû dire que ce sont deux thèses absolument opposées, et considérer Xénophane comme τῷ Πυθαγόρᾳ ἀντιδοξάσας[2]. Peut-être les pythagoriciens, poussés par leur principe, ont-ils posé, au-dessus du monde, un dieu, éternel, identique à lui-même, immuable, immobile, distinct des choses ; mais ils en font une cause, précisément la cause, ὑποστάτην, de ce rapport entre l'infini et le fini, dont la réalité concrète constitue l'être de toutes choses. Pour l'éléate, Dieu n'est pas cause, il n'est que substance, il est la substance unique dont toute la réalité est la pensée : non-seulement il n'y a qu'un Dieu ; il n'y a que Dieu. L'unité intelligible épuise et constitue l'être. C'est un spinosisme incomplet[3].

Il forme avec Héraclite l'opposition la plus complète : l'Un posait l'éternel devenir, l'autre l'éternel repos ; pour l'un toute réalité est le changement et le phéno-

1. V. 104.
2 Diog., l. IX, 18.
3. Cf. Bayle. Art. *Xénoph.* Fülleborn, *Beiträg. z. Gesch. der Philos.*, t. I, p. 1.

mène, le multiple, pour l'autre, c'est l'unité, l'immuabilité, la substance en soi.

Bien qu'Empédocle[1] célèbre Pythagore, ses doctrines ne se rattachent pas à lui, du moins au point de vue philosophique. Ritter, Zeller, Müllach, sont d'accord à cet égard. Comme Pythagore, il affecte de se produire en homme inspiré, possédant une puissance et une science qui surpassent celles de l'humanité ; il guérit miraculeusement les maladies, il exerce un pouvoir magique sur les éléments, dont il apaise les fureurs, il a le don de prophétie, et se considère lui-même comme un ami des dieux, et immortel comme eux. Du pythagorisme, il n'emprunte que les parties mythiques ; il croit à la migration des âmes[2], aux démons; il pratique le régime de vie qui portait le nom de vie pythagorique, c'est-à-dire qu'il s'interdit toute nourriture animale et le meurtre des animaux. Il fonde cette prescription sur la parenté naturelle que nous avons avec tous les êtres, communauté d'essence et d'origine, qui n'en est pas moins réelle, quoique nous ne sachions pas tous la reconnaître. Tout dans le monde participe de la nature démonique ou divine.

Le principe des nombres, comme essence des choses, de l'infini en dehors du monde et du vide qui s'y introduit; la doctrine de l'harmonie générale et particulière, comme constitutive de l'être, la théorie du feu central, du mouvement de la terre, de l'harmonie des sphères, la distinction des trois régions de l'univers sont complé-

1. Empédocle d'Agrigente, en Sicile, florissait vers la 84e Ol. = 445-444 av. J. C.
2. Aristot., *Rhet.*, I, 13. Sextus Emp., *adv. Math.*, IX, 127.

tement en dehors de la conception d'Empédocle[1]. Sa physique relève en grande partie de la physique éléati-

1. A moins qu'on ne veuille voir une influence de la superstition des nombres dans les τριςμυρίας ὥρας; mais en tout cas, ce n'est pas le principe philosophique du nombre. Cependant M. Fouillée, t. II, p. 49, voit dans le Sphærus le germe primitif des pythagoriciens. On peut objecter que l'idée du germe et de son développement implique un principe dynamique, tandis que la conception du Sphærus aboutit à un pur mécanisme. En effet, si l'on écarte les interprétations capricieuses qui font du Sphærus, tantôt la cause efficiente, tantôt le feu primitif des stoïciens, tantôt le monde intelligible de Platon, qui ne lui accordent qu'une existence idéale et en font l'expression symbolique de l'unité et de l'harmonie (Zeller, t. I, p. 528), il faut reconnaître que le Sphærus, qu'Aristote appelle toujours ou μῖγμα ou ἕν, est l'unité indivise du mélange absolu des quatre éléments primitifs, sans aucune distinction, aucun mouvement, aucune qualité, ἄποιος (Philopon., *in Arist.*, lib. *de Gen.*, 5).

C'était une sphère : « Là on ne voit apparaître ni la forme éclatante du soleil, ni le corps couvert de végétaux de la terre, ni la mer : tant est puissante la force immense d'harmonie qui en fait un tout compacte. C'est une sphère circulaire, qui se complaît dans un repos qui s'étend à toute sa masse » (v. 170. Müllac. Οὕτως ἁρμονίης πυκίνῳ κύτει ἐστήρικται).

Il est clair que l'harmonie est ici négative : elle supprime tout mouvement, toute distinction, toute essence. Il faut un principe de division, une cause externe, un choc mécanique, sans l'impulsion duquel tout resterait dans cette unité chaotique, qui est l'absence même de l'être. Ce branle, cette chiquenaude, comme dirait Pascal, c'est la Discorde qui le donne. «Le monde, ὁ κόσμος, dans son ordre et sa beauté actuels, ne peut être composé que d'éléments déjà formés, dont chacun se distingue et se sépare des autres. » (Μονίῃ περιηγέϊ. Simplic., *in Phys.*, 272 b : Εὔδημος δὲ τὴν ἀκινησίαν.) On peut donc dire que, dans le système d'Empédocle, « c'est la Discorde seule qui engendre le Monde. » (Aristot., *de Gen.* et *Corr.*, II, 6, 334 a, 5, *de Cœl.*, III, 2, 301 a, 14.) La Discorde fait tout. (Alex., dans Simpl., in lib. *de Cœl.*, *Scholl. Arist.*, 507 a : Τὸν κόσμον τοῦτον ὑπὸ μόνου τοῦ νείκους κατὰ τὸν 'Εμπ. γενέσθαι.) L'amitié régnait dans le Sphærus, mais c'était le repos du sommeil, de la mort, du néant. Dans le monde réel règnent la Discorde et l'Amitié, c'est-à-dire le repos agité, le mouvement dans l'ordre, l'unité dans la multiplicité, en un mot la vie. (Hermias. *Irris. Gent.*, c. 4 : Τὸ νεῖκος ποιεῖ πάντα. *De Cœl.*, III, 2, 301 a, 14.) Il faut d'abord que les éléments soient distingués et séparés par la Dis-

que, et, pour une partie moins considérable, de celle d'Héraclite[1].

Parmi les philosophes qui ont subi l'influence des doctrines pythagoriciennes, on m'a reproché de n'avoir pas nommé Anaxagore : « Anaxagore, venu peu après le chef de l'école italique, est le premier philosophe ionien qui ait reconnu dans le monde la présence d'un principe intelligent. Dès lors quel intérêt n'y avait-il pas à rechercher avec détail, en comparant les textes, en interrogeant les traditions, quels pourraient avoir été les rapports du philosophe de Samos avec de tels émules, ou en quoi avaient pu relever de lui de tels successeurs[2]? » Mais lorsque l'examen des textes et l'étude des témoignages de l'histoire, lorsque les conclusions unanimes de la critique philosophique aboutissent à la conviction que ces rapports ont été nuls, il faut pourtant bien admettre qu'il n'y a qu'un parti à prendre, et

corde. Puis de ces éléments, l'Amitié, qui les réunit suivant leurs affinités, compose un mélange harmonieux : Ἐκ κεχωρισμένων μὲν κατασκευάζων σύγκρισιν δὲ ποιῶν διὰ τὴν φιλότητα.... (Simplic., *in Categ.*, O, f. 2 b. *Scholl. Arist.*, 59 b, 45 : Ἐμπεδοκλεῖ.... ἀπὸ τῆς ἐναρμονίου τῶν στοιχείων μίξεως τὰς ποιότητας ἀναφαίνοντι.) Le pythagorisme n'a pas cherché le principe du mouvement : il se borne à contempler et à expliquer les choses telles qu'elles sont : et elles ne s'expliquent pour lui que par leur beauté et leur harmonie. Ce n'est pas là la conception d'Empédocle, où l'harmonie est postérieure et secondaire, conditionnée et produite par le mouvement, dont le principe est la Discorde. Il semble qu'Empédocle a senti que le nombre ne suffit pas pour expliquer les choses, parce que s'il en explique la beauté, il n'en explique pas la vie.

1. Faire d'Empédocle un pythagoricien, parce que ses principes de morale pratique religieuse se rapprochent de ceux de cette École, ne serait pas une erreur moins grave, dit Zeller, t. I, p. 565, que de faire de Descartes un scolastique, parce qu'il pratiquait et professait les principes de l'Église catholique.

2. Rapport de M. Nourrisson, p. 224.

c'est de se taire. Or, il n'y a rien, du moins je ne vois rien, dans la philosophie d'Anaxagore qui atteste une influence pythagoricienne, et je ne sache pas qu'un seul critique l'ait considéré comme un successeur ou un émule de cette école, et l'ait signalé comme relevant de ses principes. Ce serait un cercle vicieux peut-être que de donner ici mon opinion sur la philosophie d'Anaxagore comme justification du silence que j'ai gardé sur son compte; mais qu'on me permette de produire le jugement autorisé de Zeller [1]. « Ce philosophe paraît avoir connu et employé la plupart des théories antérieures, *il n'y a qu le pythagorisme qui fasse exception :* il en est *si éloigné* que non-seulement on ne peut trouver une influence immédiate de l'un sur l'autre, mais qu'*on ne peut surprendr aucune rencontre fortuite entre les deux systèmes.* » La doctrine d'Anaxagore, dans ce qu'elle a de philosophique, est une réaction contre l'éléatisme, d'une part, qui niait la réalité du monde sensible, et les ioniens, de l'autre, qui croyaient que ce monde s'explique par lui-même. Il admet, avec Empédocle, un état primitif, un chaos, où tout était confusion, désordre, mélange informe, πάντα χρήματα γεγονέναι ὁμοῦ; mais ce n'est pas un mouvement mécanique, c'est-à-dire un fait physique, c'est une pensée, c'est une raison, qui intervient et institue l'ordre dans ce désordre, et par là crée le monde [2] : νοῦν δ' ἐλθόντα αὐτὰ διακοσμῆσαι. Par une singulière dérision du sort, ce philosophe, qui proclamait au-dessus du monde des sens un Dieu-Esprit qui l'ordonne et le conserve par sa raison, fut accusé d'athéisme, parce que ses définitions n'étaient pas d'accord

1. T. Ier, p. 704.
2. Diog. L., I, 4. Cf. Menag. ad. l. c.

avec les superstitions officielles, et parce qu'il refusait d'adorer les divinités du soleil et de la lune. Dans l'ardeur de son orthodoxie, Libanius, dont huit siècles n'avaient pas encore éteint les violences passionnées, s'écriait que c'était justice que la condamnation de cet impie[1].

Mais sauf la notion de l'ordre, διακοσμῆσαι, qui n'a pas pour lui la valeur d'un principe, je ne puis, encore une fois, rien voir de pythagoricien dans sa doctrine. Pythagore a peut-être entrevu le principe des causes finales : Anaxagore l'a vu, affirmé, appliqué, et s'il ne l'a pas étendu à toute la physique, domaine de l'expérience et de l'observation, et des causes secondes, je ne serais pas disposé à le lui reprocher aussi sévèrement que Platon. C'est à Empédocle et aux atomistes que se rattache Anaxagore; à Empédocle par son dualisme, qui oppose la force active à la matière inerte, aux atomistes par ses *Homéoméries*, qui substituent, aux quatre éléments matériels primitifs d'Empédocle, une multiplicité infinie de semences, de germes des choses[2], ayant des propriétés déterminées et qualitativement différentes. Quant à la question des rapports chronologiques de Leucippe, d'Empédocle et d'Anaxagore, nous ne pouvons pas la résoudre, faute de documents. Le mot connu d'Aristote[3], relatif à Anaxagore, ne peut même nous donner une indication certaine; car il est susceptible de deux sens : ou il veut dire que, quoique plus âgé qu'Empédocle, il n'a produit son système qu'après celui de son contemporain plus jeune, ou encore, par un sens propre à Ari-

1. Ἀναξαγόρας ἐδήθη δικαίως. Declam. 29.
2. Fr. 3, σπέρματα πάντων χρημάτων.
3. *Met.* I, 3, 984 a, 11, τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου (Empédocle) τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος.

stote du mot ὕστερος, que, quoique antérieure à celle d'Empédocle, sa théorie est plus développée, plus complète, plus parfaite, et semble révéler une phase plus mûre, un état postérieur de la science.

Socrate ne paraît pas avoir été touché par la philosophie pythagoricienne, avec laquelle il n'a rien de commun que la croyance à l'immortalité de l'âme. Ce libre esprit, qui voulait rompre avec la tradition du passé, et trouver la vraie philosophie dans la conscience interrogée avec sincérité et avec art, semble s'être donné pour mission de purger la science, ivre des visions et des rêves métaphysiques, et de chercher la vérité à l'aide d'une raison froide et calme, νήφοντι λόγῳ[1].

Nous passons donc immédiatement à Platon.

L'influence des doctrines pythagoriciennes sur Platon est certaine : elle est confirmée par les faits et attestée, on peut dire exagérée, par les anciens critiques et quelques-uns même des critiques modernes. Si l'on en croyait Aristote dans certains de ses jugements, il n'y aurait aucune différence essentielle entre les deux systèmes, et Platon ne serait qu'un imitateur servile et même un plagiaire peu loyal : « A ces différentes philosophies, dit-il[2], succéda celle de Platon, d'accord presque en tout, τὰ μὲν πολλὰ, avec les pythagoriciens, mais qui a aussi quelques opinions propres par où il se distingue de l'école italique.... Le seul changement qu'il a introduit, c'est un changement de terme. Les nombres de Pythagore, ce sont les Idées de Platon.... Seulement ceux-ci disent que les choses sont à l'*imitation* des nom-

1. Plut., *de Gen. Socr.*, c. 9.
2. *Met.*, I, 6, 987 a, 29.

bres, Platon, qu'elles sont par participation avec eux. »
Aristote réfutera lui-même cette évidente exagération dont il n'est pas difficile de deviner, sinon l'intention, du moins la cause, le mobile secret et caché peut-être même à son auteur. C'est lui, en effet, qui nous dira que Platon fut le premier qui chercha et réussit à concilier la méthode dialectique dont il avait hérité de son maître, avec le principe d'Héraclite sur la muabilité et le changement incessants, caractères propres à l'être sensible : il lui reprochera, peut-être à tort, d'avoir fait double l'infini que les pythagoriciens avaient conçu comme un, et surtout il fera ressortir ce point capital qui met entre les deux systèmes une différence qui va jusqu'à la contradiction, c'est qu'en opposition aux pythagoriciens, qui ne séparaient pas l'unité et les nombres des choses mêmes, Platon avait détaché et dégagé les nombres du sein des choses où ils étaient emprisonnés par la physique pythagoricienne, et posé au-dessus du monde sensible ce monde suprasensible des Idées, devenues des êtres en soi et pour soi.

C'était, presque sans le vouloir, indiquer en quelques traits la grande, l'incontestable, l'incomparable originalité de son maître, et effacer cette accusation banale et imméritée qu'il lui avait adressée de n'être qu'un plagiaire habile de Pythagore et de Philolaüs. Néanmoins, favorisée par le principe général qui entraîne toute la philosophie alexandrine, et lui fait apparaître à l'origine même de la science, sinon son développement le plus parfait, du moins l'expression la plus complète de la vérité, l'accusation d'Aristote l'emporta. Proclus dit dans son commentaire sur le *Timée*, que Platon réunit à la doctrine de So-

crate celle des pythagoriciens[1], auxquels il emprunta l'élément sublime, divin, de sa pensée, le principe de rattacher tout aux choses intelligibles, de tout définir par des nombres, et même le procédé d'exposition symbolique et d'enseignement mystérieux. Dans le commentaire sur le *Parménide*[2], il répète deux fois que la théorie des Idées est une théorie pythagoricienne, et qu'elle avait été élaborée dans cette école. Cependant il ajoute aussitôt que néanmoins ceux qui donnèrent les premiers à cette théorie sa forme scientifique furent Socrate et Platon, et que celui-ci sut fondre dans son vaste système les deux points de vue opposés de Pythagore et des ioniens. Cicéron s'était borné à dire, avec plus de réserve qu'il avait emprunté aux pythagoriciens, non-seulement la thèse de la vie éternelle de l'âme, mais les arguments mêmes par lesquels il cherchait à la démontrer[3].

Mais Asclépius va plus loin : commentant le passage de la *Métaphysique*[4], où Aristote dit que Platon a emprunté aux pythagoriciens la plus grande partie, τὰ πολλὰ, de ses opinions, il déclare qu'à son sens ce n'est pas la plus grande partie, mais toutes ses opinions qu'il leur doit, οὐ τὰ πολλὰ, ἀλλὰ τὰ πάντα. C'est un vrai pythagoricien, ajoute-t-il, et il ne se distingue des philoso-

1. Photius, *Cod.*, 249. La notice anonyme fait de Platon, disciple d'Archytas, le neuvième, et d'Aristote le dixième successeur de Pythagore, dans l'École Italique.

2. In *Parm.*, t. IV, p. 55 et plus loin, p. 149 : Ἦν μὲν γὰρ καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἡ περὶ τῶν εἰδῶν θεωρία.

3. Cic., *Tusc.*, I, 17 : « .... De animorum æternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationes etiam attulisse » Il est remarquable, en effet, que dans le *Phédon*, il y ait trois pythagoriciens : Échécrate, Simmias et Cébès.

4. I, 6.

phes de cette école que par la forme de l'exposition où il a rejeté la plupart des voiles obscurs dont ils enveloppent leur pensée. Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre M. V. Cousin lui-même dire avec les alexandrins : « Je penche aussi à croire qu'en effet le fond des idées platoniciennes a été puisé dans la doctrine pythagoricienne et les traditions orphiques[1]. » Et M. Cousin se rappelant que Proclus avait écrit un ouvrage destiné à prouver l'accord des théories d'Orphée, de Pythagore et de Platon[2], que Syrianus, son maître, en avait fait un autre ayant le même objet et le même titre[3], s'est laissé entraîner jusqu'à écrire dans la préface générale de son édition de Proclus[4] : « In Pythagora enim totus Orpheus et ipse præterea Plato jam magna ex parte continetur.... Illius quoque esse videtur Theoria Idæarum et quodcumque in platonica doctrina superius. » Ainsi le fond du platonisme, ou plutôt le platonisme lui-même dans ce qu'il a de grand, de vrai, de sublime, appartient, non pas même à Pythagore, mais à Orphée. Exagération évidente que peut à elle seule détruire une exagération contraire, quoique moins étonnante, celle de Brandis, qui, dans sa dissertation *de Idæis*[5], dit nettement : « Totam fere Platonicam rationem ex Heracliti et Parmenidis doctrina pendere sensit Aristoteles. »

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher quelles sont les origines historiques du système platonicien : mais ce n'est certainement pas l'avoir compris que d'en trouver le germe

1. Trad. de Platon, t. VI, p. 493.
2. Marin., *Vit. Procli.*
3. Procl., *in Tim.*, p. 2. Fabric., *Bib. Græc.*, t. I, p. 142.
4. T. I, p. v, éd. 1826.
5. P. 62.

et le développement déjà presque satisfaisant exclusivement dans une quelconque des philosophies antérieures. Il n'en est pas une seule de quelque valeur qu'il n'ait mise à profit : le puissant et beau génie de Platon réunit et concilie les points de vue les plus opposés et les thèses les plus contradictoires; mais cette conciliation ne peut s'opérer que grâce à un principe supérieur, resté jusqu'à lui inconnu, et dont personne ne peut lui ravir ni même lui disputer la gloire. A moins de vouloir revenir à la maxime ionienne que tout est dans tout, on ne peut contester que le platonisme est le système de philosophie sinon le plus complet et le mieux lié, du moins le plus profond et surtout le plus original que nous fasse connaître l'histoire. Sous couleur de chercher comment les théories philosophiques se lient, s'enchaînent, se développent, il ne faudrait pas arriver à tout confondre, et il importe autant de séparer que d'unir. Platon a transformé tout ce qu'il a emprunté, et il a fait siennes et nouvelles les idées qu'on lui reproche d'avoir reproduites. Sa psychologie, du moins dans sa partie logique, et comme théorie de la connaissance, se rattache à la dialectique de Socrate ; Parménide et Héraclite, les Mégariques et les Cyniques l'ont mis sur la trace de la différence de la science et de l'opinion : Zénon et l'éristique sophistique ont pu le faire réfléchir sur le caractère ou plutôt sur l'élément subjectif de l'intuition sensible; c'est un éléate par sa définition de l'être, un héraclitéen par sa doctrine de la pluralité et de la muabilité des choses individuelles et matérielles, un disciple d'Anaxagore par sa notion de l'esprit, et surtout un disciple de Socrate par sa dialectique qui l'a conduit à la théorie des

Idées, plutôt encore que le système des nombres. Mais cette théorie, quelle qu'en soit la valeur, est la conception originale et supérieure qui lui permet de concilier les contradictions des systèmes dans un système qui les contient et les supprime à la fois.

Ce n'est pas exposer clairement et fidèlement la théorie des pythagoriciens que de dire avec Aristote que les choses ne sont que par imitation des nombres, comme si les nombres étaient pour eux, comme les Idées pour Platon, un modèle, un exemplaire, un paradigme idéal de la réalité. Les nombres sont les choses mêmes, et celles-ci sont des nombres et non pas seulement leurs reflets, leurs images, leurs ombres, comme le dira la *République*. La μίμησις d'Aristote, si on la veut conformer à la vérité du système, doit être entendue non d'une imitation, mais d'une similitude, d'une analogie, d'une identité de nature. Car la notion d'un monde contenant les types exemplaires et éternels, dont l'être sensible n'est que l'ombre pâle et mourante, c'est la conception même que Platon expose dans le *Parménide*, tout en la trouvant lui-même insuffisante; mais elle est si clairement et si fortement dualiste qu'on ne peut l'attribuer aux pythagoriciens, dont la doctrine la plus incontestable est que le nombre est l'essence même des choses, et que toutes choses sont des nombres.

Mais si la théorie de la forme exemplaire ne peut être prêtée aux pythagoriciens que par une confusion qu'explique sans la justifier un mot impropre ou un jugement inexact d'Aristote, les nombres des pythagoriciens n'ont-ils pas aidé Platon à concevoir les idées?

Sans contester que le caractère abstrait du nombre mathémathique, que les pythagoriciens voulaient confondre avec le nombre concret et réel, l'Un composé, ait pu faciliter la conception de l'Idée platonicienne, sans nier que, sous le souffle d'un puissant génie métaphysique, ces nombres enveloppés et comme emprisonnés dans la réalité, aient pu s'idéaliser peu à peu et s'envoler enfin vers cette région supraterrestre, que dis-je, supracéleste, ὑπερουράνιον, où Platon pose le lieu des Idées, on ne peut s'empêcher de reconnaître que cette audace heureuse de couper, pour ainsi dire, le câble qui attachait le nombre à la terre, c'est le trait essentiel, caractéristique, original de la théorie, et qu'il appartient à Platon.

Si quelques-uns de ses prédécesseurs en avaient déjà ébauché le germe, sont-ce donc les pythagoriciens?

Aristote ne nous dit-il pas lui-même que c'est par la dialectique que Pluton a été amené à concevoir comme existant en soi et par soi, l'universel et l'immuable, sans lequel il n'y a pas d'être? Mais c'est Socrate qui lui a enseigné cette vérité, et non pas Pythagore. Ce sont les mégariques, et non les pythagoriciens, qui ont dit les premiers que la chose individuelle et sensible n'avait pas d'être véritable, que l'être n'appartenait réellement qu'aux genres incorporels, aux idées universelles, antérieures aux choses particulières et qui leur survivent. Mais qu'il y a loin du monde divin et vivant des Idées à ces formes intelligibles, inertes, inactives, qu'on peut supposer avoir été admises par les mégariques!

Platon, sans doute, admet comme facteurs de la réalité, comme les pythagoriciens, le fini et l'infini : mais

ces deux éléments ne lui suffisent pas ; il lui faut une cause active et intelligente, qui opère le lien des deux termes, à chacun desquels il donne une réalité indépendante, sinon égale; si l'être sensible est un composé de la forme et de la matière, il ne croit pas que la forme s'épuise dans l'être individuel produit, il veut qu'elle conserve, pour produire les autres êtres particuliers semblables, une existence séparée et supérieure[1], tandis que pour ses prédécesseurs ce ne sont là que des facteurs idéaux, qui n'ont aucune réalité en dehors du produit qui les contient et qu'ils suffisent à constituer. Comme ils ne reconnaissent pas d'autre être qu'un être mélangé composé du fini et de l'infini, les pythagoriciens n'ont jamais pu s'élever à la notion sublime du bien pur, parfait, indéfectible, universel, éternel, immuable, c'est-à-dire à la notion de Dieu. Le pythagorisme est une physique, le platonisme une sublime théologie.

Le grand problème qui tourmente l'esprit de Platon vient d'une vérité ou d'une hypothèse, comme on voudra l'appeler, qui ne s'est point présentée à l'esprit des pythagoriciens, ou du moins dont ils n'ont eu qu'un pressentiment obscur et passager, et qui n'occupe aucune place rationnelle et scientifique dans l'enchaînement de leurs idées : Platon est persuadé qu'il y a deux mondes, le monde de la nature et le monde de l'esprit; deux genres d'être, l'être parfait et absolu, τὸ ὄντως ὄν, et l'être relatif et imparfait. Ces deux mondes, à ses

1. *Phileb.*, p. 23. Cf. Damascius, *de Princip.*, p. 133 et 147 : « Comment cet être mixte est-il défini par Platon et les Pythagoriciens ? Ne le disent-ils pas composé du rapport réel, de l'unité concrète, συμπέπηγεν, du fini et de l'infini ? N'est-ce pas là ce que Philolaüs appelle l'être ? »

yeux, non-seulement coexistent, mais ils se touchent et agissent l'un sur l'autre. Comment expliquer leur coexistence? comment concevoir leur rapport? Si l'un d'eux seulement est primitif, lequel est-ce? On ne peut guère mieux comprendre la procession qui du parfait fait sortir l'imparfait que la procession inverse. Mais ces doutes, ces questions, où nous voyons, depuis Platon, le problème de la philosophie, il ne semble pas que les pythagoriciens se les soient posés. Ils ne connaissent qu'un monde, la nature, et ils suppriment ainsi ce qui fait le fond comme la grandeur du platonisme, qui cherche le lien de deux mondes contraires. Cependant, comme l'a profondément observé Aristote, leurs principes vont plus loin et plus haut que leur système, et dans le système même il y a comme des échappées soudaines, des élans peut-être inconséquents, mais sublimes, qui impliquent le dualisme que semble nier leur théorie de l'unité. Pour eux, l'être est un rapport, le rapport de deux éléments, le produit de deux facteurs idéaux, auxquels ils refusent toute existence indépendante et isolée. Le produit est seul primitif, seul réel. La distinction des deux facteurs contraires est pour eux d'ordre abstrait. Platon n'a fait que la concevoir comme d'ordre réel; il n'a eu qu'à attribuer une existence distincte à chacun d'eux pour établir le dualisme idéaliste qui, selon moi, est le fond de sa doctrine. Mais c'est Anaxagore plutôt que Pythagore qui a pu lui inspirer cette solution hardie, originale et féconde.

Quoiqu'il admette, avec les pythagoriciens, la notion de la beauté, de l'harmonie, de l'ordre, il n'admet pas comme eux que le monde soit l'ordre même, c'est-à-

dire la perfection; il n'en est que l'image, εἰκών. C'est un dieu, sans doute, mais c'est un dieu engendré, et dont la fragile beauté, l'immortalité périssable ne lui est pas assurée par son essence même, mais seulement par la bonté de ce dieu suprême et souverain qui lui a donné la vie, et a promis de la lui conserver toujours. La notion de la beauté, de la proportion, sans vie et sans mouvement, où se ramène et s'épuise la notion mathématique du nombre, se transforme, s'élève, s'emplit, se vivifie dans l'idée du bien absolu et parfait, qui concilie le repos et le mouvement, la vie et l'ordre, également nécessaires à l'être véritable. Pour Platon comme pour les pythagoriciens et pour tous les philosophes de l'antiquité, la connaissance n'est qu'une assimilation du sujet et de l'objet, ou plutôt un fait qui ne s'explique que par leur analogie et leur identité. Mais les pythagoriciens n'ont distingué que très-superficiellement la connaissance sensible et la connaissance suprasensible; ils ne profitent pas de cette ouverture, tandis que Platon, approfondissant cette vérité expérimentale, en développe les graves conséquences, et appuie sur ce fait psychologique, comme sur le plus solide fondement, sa métaphysique tout entière.

L'être est tel qu'il est conçu, dit Platon; donc les modes de l'être correspondent aux modes de la connaissance; et puisqu'il y a deux sortes de connaissances qui ne peuvent se ramener à une seule, il y a deux sortes d'êtres : de là le dualisme platonicien, et, quoiqu'il l'oublie souvent, Aristote n'a jamais dit une chose plus juste et plus profonde que lorsqu'il reconnaît que la théorie des Idées est sortie de l'analyse de la pensée et de la critique des conditions et formes essentielles de la

connaissance : ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγώγη διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν[1].

Il est vrai que pour prouver le lien étroit des théories pythagoriciennes avec le pythagorisme, on fait appel à Aristote, qui accuse Platon d'avoir, vers la fin de sa carrière, confondu lui-même les Idées avec les nombres, et fait évanouir la science philosophique dans les mathématiques[2]. Mais comme pour justifier cette accusation d'Aristote, on est obligé de supposer un enseignement secret[3], consigné dans des ἄγραφα δόγματα, écrits par les disciples, mais qu'aucun critique ancien n'a dit avoir vus; comme il n'y a rien dans les dialogues[4] qui puisse fournir une base à cette critique, je ne crois pas utile ici d'entrer dans de grands détails sur le pythagorisme prétendu de Platon. Loin d'être la philosophie tout entière, les mathématiques ne sont pour lui qu'un intermédiaire, τὰ μεταξύ, par conséquent un échelon encore inférieur de la science, de même que les choses ou êtres mathématiques, c'est-à-dire les lois générales du poids, du nombre, de la mesure, ne forment qu'un monde étrange d'existences incompréhensibles[5] placées entre le ciel et la terre, la réalité sensible et la réalité intelligible, la nature et l'esprit, comme pour relier par un moyen

1. *Met.*, I, p. 21.
2. *Met.*, I, p. 33 : ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία.
3. Brandis, *De perdit. libr. Aristot.*, p. 2 : « Princeps ille philosophorum in dialogis nihil affirmans et in utramque partem disserens, *philosophiæ suæ summa capita vulgo absconderit*, paucisque solummodo e discipulorum corona electis in scholæ adyto aperuerit. » C'est ce que répète également M. Ravaisson. t. I, p. 315.
4. Trendelenburg l'avoue, *de Idæis Platon.*, p. 64 : « Dialogi de his omnibus silent. »
5. *Met.*, I, 6, 987 b.

terme ces deux extrêmes de la proportion harmonique universelle ; et même il critique avec respect, mais avec une visible ironie, ces gens habiles, κομψοί, qui s'imaginent que l'art de mesurer suffit à expliquer tous les phénomènes, μετρητικὰ περὶ πάντα ἐστὶ τὰ γιγνόμενα. Si l'on veut connaître la valeur et le rôle des nombres dans l'école platonicienne, c'est dans l'*Épinomis* qu'il faut la chercher. Là il est dit que la science politique, l'art de rendre les peuples sages et heureux a pour condition essentielle la science du nombre, que nous a donnée l'auteur de toutes choses, et qui seule nous permet de pénétrer l'origine et l'essence des choses humaines, comme des choses divines, parce qu'il n'y a rien de juste, de beau ou de bon, où le nombre fasse défaut, le nombre qui produit tout ce qui est bon, et ne produit jamais rien de mal. Mais néanmoins la plus belle et la plus parfaite méthode pour arriver à la vérité absolue est encore la dialectique, c'est-à-dire l'art d'interroger, de réfuter et de ramener toujours l'individuel à l'universel du genre ou de l'espèce[1].

Mais il est un point que je ne puis m'empêcher de signaler, parce qu'il a échappé à la critique jusqu'à présent.

On a bien remarqué qu'Aristote n'est pas toujours d'une extrême exactitude dans l'exposé historique qu'il fait des systèmes philosophiques, soit de ses prédécesseurs, soit de ses contemporains[2]. On a même justement observé

1. *Epin.*, 991 c : Τὸ καθ' ἓν τῷ κατ' εἴδη προσακτέον.

2. Bonitz., *ad Met.*, p. 66 : « Interdum a veritate aliquantum deflectit. » *Id.* : « Qua est in judicandis aliorum philosophorum placitis, levitate ; » et en ce qui concerne Platon, *id.*, p. 92 : « Immutavit Platonis sententias.... ita ut fundamentum doctrinæ Platonicæ everteret. »

que cette inexactitude avait sa source dans le but qu'il se propose dans cette histoire abrégée de la philosophie : il y cherche, et il le dit lui-même, quels sont les problèmes qui appartiennent à la science ; quelles sont les erreurs qui ont été commises par ceux qui ont essayé de les résoudre ; quelles sont les vérités qu'on peut et on doit considérer comme certaines et acquises. Son procédé se ressent naturellement de son but : il poursuit partout l'erreur et cherche partout la vérité, la vérité philosophique, et non la vérité historique. Aussi s'inquiète-t-il médiocrement de désigner avec précision quels sont les auteurs des doctrines qu'il expose pour les critiquer : si elles sont fausses ou vraies, voilà pour lui le point important.

Aussi, et c'est le point négligé sur lequel je voulais appeler l'attention, Aristote est loin de distinguer toujours avec clarté, dans son exposition critique[1], les théories de Platon de celles des platoniciens, et dans ces dernières les opinions fort diverses des divers platoniciens. Il en est qu'on ne sait même à qui attribuer. Dans les deux passages de l'*Éthique*[2] qui traitent du rapport des Idées au bien, Platon n'est pas nommé. Dans le fameux passage, du *de Anima* où il prétend que, suivant Platon, la

Brandis, *De perdit. lib. Ar.*, p. 28-48, Richter, *de Idæis*, p. 60, Stallbaum lui-même, en plusieurs passages, et particulièrement, *Proll. in Parm.*, p. 209 : « Non ea religione versatus est ut sibi ab opinionis errore vel a reprehensionis cupiditate satis caveret, » Maur. Carrière, *de Aristot. Plat. amico*, ont porté le même jugement.

1. La plupart du temps, ce sont des formules générales : Ὁ πρῶτος θέμενος, οἱ μὲν, οἱ δὲ πρῶτοι. Quelquefois le nom Socrate désigne la philosophie propre à Socrate, quelquefois l'interlocuteur des dialogues, et par conséquent Platon.

2. *Ethic. Nic.*, I, 4. *Magn. Mor.*, I, 1.

raison pure est le nombre 1, la science le nombre 2, l'opinion le nombre 3, la sensation le nombre 4, Platon n'est pas nommé. Aristote assistait à un mouvement, à un développement, ou plutôt à une décadence de l'école platonicienne contre laquelle il lutta de toutes ses forces. La tendance mathématique, réglée et contenue dans l'esprit de Platon par le sens métaphysique, prédominait dans des intelligences d'un rang inférieur et d'une trempe moins forte. Est-il étonnant qu'Aristote, devenu le chef d'une école opposée, ait enveloppé dans sa critique l'école rivale tout entière, qu'il ait rendu le maître responsable des excès ou des faiblesses de ses disciples, et, ne surveillant pas assez sévèrement sa plume, ait quelquefois nommé Platon, quand il avait en vue les opinions de Speusippe et de Xénocrate[1] ?

Car c'est en effet Platon qu'il nomme expressément dans ce passage de la *Métaphysique*, où il signale entre Platon et les pythagoriciens deux analogies et deux différences. Comme les pythagoriciens Platon fait de l'un, non pas un attribut de l'être, mais l'être même, la substance; et il fait des nombres les causes et les principes des choses[2]. Il en diffère en séparant les nombres des

1. I, 6, 987 b, 22.

2. *Met*, I, 9, 991 b, 9 : Εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη. *Id.*, l. 18 : Ἡ ἰδέα ἀριθμός. XIV, 2, 1088 b, 34 : Τὸν εἰδητικὸν ἀριθμόν. *Id.*, 3, 1090 b, 35 : Ποιοῦσι γὰρ αὐτὸν (le nombre mathématique) μεταξὺ τοῦ εἰδητικοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ. *Id.*, 6, 1093 b, 21 : Οὐχ οἱ ἐν τοῖς εἴδεσιν ἀριθμοὶ αἴτιοι. *Met.*, I, 9, 940 a, 30. Platon aussi admet et l'existence des nombres et celle des choses, et croit que les nombres sont les causes des choses; et il appelle les nombres causes, νοητούς, et les choses ou nombres sensibles, αἰσθητούς. Conf. Theophr., *Met.*, 313, 7. « Platon, en ramenant les êtres à leurs principes, pourrait sembler toucher à d'autres points; car il les ramène aux Idées, il ramène celles-ci aux nombres,

choses mêmes, et en dédoublant l'infini que les pythagoriciens avaient laissé un. C'est là cette fameuse dyade indéfinie [1] qui, avec l'Un, forme les éléments de toutes choses, même des nombres et des Idées; en sorte que la différence des Idées et du monde sensible s'évanouit, et que le dualisme apparent de Platon est ramené à l'unité de substance. Les Idées elles-mêmes ont une matière, ὕλη [2], comme l'âme elle-même, composée des éléments [3].

Tout le monde a reconnu que rien de semblable ne se trouve dans les dialogues, et si l'on veut continuer à ne plus voir dans Platon qu'un pythagoricien, il faut ou lui faire un procès de tendance, ou supposer un enseignement secret, et recourir à la *terra ignota* des ἄγραφα δόγματα, c'est-à-dire prouver l'invraisemblable par l'inconnu : ni l'un ni l'autre ne me semble légitime.

ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, et des nombres il remonte aux principes, τὰς ἀρχάς. » Mais Théophraste ne fait que répéter son maître et son ami.

1. *Met.*, XIII, 7, 1001 a, 14 : Ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου. M. Trendelenburg, *de Ideis*, p. 50, veut que partout où le mot ἀόριστος est précédé de l'article, il s'applique à la dyade des pythagoriciens, et que partout où il est sans article, Aristote fasse allusion à la dyade platonicienne du grand et du petit. Cette distinction subtile, que ne confirment pas les textes, ne prouve qu'une chose : c'est qu'Aristote confond dans sa critique toutes ces nuances, ou du moins ne se donne pas la peine d'en séparer les différents auteurs.

2. *Id.*, *id.* : Ὡς μὲν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς. *Met.*, XIV, 1, 1087 b, 12 : Τρία ταῦτα στοιχεῖα τῶν ἀριθμῶν τὰ μὲν δύο ὕλην, τὸ δ' ἓν, μορφῆς.... 1087 a, 4 : Ἐκ στοιχείων τε ποιῶσι τὰς ἰδέας.

3. *De An.*, I, 2, 405 b : Τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ. Et qu'on y fasse bien attention, les éléments, τὰ στοιχεῖα, sont pour Aristote des corps, les corps simples, τὰ ἁπλᾶ σώματα, c'est-à-dire ceux dont tous les autres sont formés, et qui ne sont formés d'aucun autre. Conf. *Met.*, I, 8, 988 b, 30; V, 8, 1017 b, 10; IX, 1, 1042 a, 8; XI, 10, 1067 a, 1. *Phys.*, III, 5, 204 b, 33.

Les points par où Platon se rattache au pythagorisme sont sa doctrine de l'âme du monde, la plus grande partie de sa cosmologie[1], la tendance aristocratique de sa politique. Il leur emprunte le procédé d'exposition symbolique et allégorique, mais son génie d'artiste sait le transformer et l'ennoblir. Les mythes du *Phédon* et du *Phèdre* ont une couleur pythagoricienne. Il professe l'immortalité de l'âme, croit qu'elle est placée sous la garde des dieux, qu'elle est dans le corps comme dans un tombeau, comme un voyageur dans une hôtellerie qu'il quittera bientôt pour une autre, dans une recherche incessante et toujours trompée d'un vrai et éternel repos. Il croit à la métempsycose, à la préexistence, et à la réviviscence des âmes; mais à ces croyances purement religieuses, il ajoute la doctrine de la Réminiscence, qui est une explication du problème de la connaissance du suprasensible, de l'intuition des idées de l'universel et du parfait, sans lesquelles le monde même que nous appelons réel ne saurait ni être ni être connu, et par là il imprime à cette mythologie un caractère scientifique et philosophique.

Il ne faut donc pas s'étonner que Platon, qui a conscience d'avoir transformé tout ce qu'il a emprunté, ne mentionne que rarement l'école pythagoricienne, et encore à propos de choses qui ne sont pas essentiellement philosophiques[2]. Il appelle assez dédaigneusement Phi-

1. Plut., *Qu. Plat.*, VIII, 1 : « Théophraste raconte que Platon, dans sa vieillesse, se repentait de n'avoir pas donné à la terre, dans son système astronomique, sa vraie place, » c'est-à-dire la place que lui avait faite Philolaüs au centre du monde. Et voilà un des arguments dont on se sert pour prouver que Platon pythagorisait dans sa vieillesse!

2. *Rep.*, VII, 530; X, 600 b.

lolaüs une espèce de mythologue sicilien ou italien, ignorance simulée sans doute, et qui ne pouvait être sérieuse dans la bouche de l'acquéreur des trois fameux livres, τὰ θρυλλούμενα, de Philolaüs, mais qui ne marque pas une grande considération pour le philosophe pythagoricien, dont il fait semblant de ne plus se rappeler le nom ni la patrie.

On lui a même reproché d'avoir été ingrat envers ses maîtres, et, dans sa manie de faire de Socrate l'interlocuteur constant de ses dialogues, d'avoir manqué d'art précisément parce qu'il avait manqué de cœur et de reconnaissance. Je ne crois fondées ni l'une ni l'autre de ces critiques. En mettant dans la bouche d'un pythagoricien[1] les doctrines d'un de ses plus grands dialogues, le *Timée*, il me semble avoir, et au delà, payé sa dette de reconnaissance envers cette école ; et j'accorderais encore moins facilement qu'il ait manqué d'art. Le rôle qu'il donne à Socrate est une preuve qu'il ne manquait pas de cœur, car comment pourrait-on se refuser à y voir un acte de vénération et de gratitude, un témoignage public éclatant de la grande influence que le maître avait exercée sur le disciple, et la plus belle louange de l'excellence de sa méthode ; mais c'est en outre, à mon sens, un trait de génie et un coup de maître.

Il faisait revivre Socrate dans le rôle qu'il avait rempli

1. Timée de Locres, très-versé dans la physique et l'astronomie, contemporain de Platon, avec lequel il eut des rapports personnels. Cic., *de Finib.*, V, 20; *Tusc.*, I, 37; *de Rep.*, I, 10. L'écrit *sur l'âme du monde*, dont il passe pour l'auteur, et auquel on a supposé que Platon avait emprunté toute sa théorie cosmologique et physique, est au contraire un écrit évidemment apocryphe, fabriqué avec le *Timée* de Platon, peut-être vers le deuxième ou le troisième siècle de notre ère.

avec une puissance irrésistible qui avait fait de ce Silène, une Syrène, et continuait, pour ainsi dire, ses charmants entretiens. Socrate seul, par l'autorité de son caractère, la beauté de sa vie, l'héroïsme de sa mort, pouvait se prêter à une transfiguration semblable, et devenir comme l'idéal vivant de la vérité et de la vertu. L'artiste y trouve aussi son compte : l'unité des doctrines est représentée et comme personnifiée par l'unité du personnage idéalisé qui s'identifie avec elles ; c'est la thèse en action, le raisonnement prenant corps et vie, l'idée faite homme.

Platon n'est pas plus un pythagoricien, qu'il n'est un éléate, un héraclitéen, un socratique : il est Platon.

Aristote était plus hostile encore aux principes philosophiques des pythagoriciens qu'à ceux de Platon : son impitoyable bon sens se révolte contre les visions et les chimères de leur système, et sa logique contre les obscurités et les confusions qui y règnent. Aristote, dont il serait puéril de contester le vigoureux génie et la grande originalité, est un platonicien dissident, mais c'est un platonicien : quoi qu'il dise et quoi qu'il fasse, il reste enfermé dans le cercle magique dont le charme est tout puissant. L'influence que le pythagorisme a pu exercer sur lui n'est qu'une influence médiate. Je vois peu de chose en lui qu'on puisse y rattacher directement. Sans doute il aspire, il tend à l'unité de principe, et en mettant l'espèce, la forme dans l'individu, il semble composer l'être, comme Pythagore, du fini et de l'infini ; mais le dernier mot de son système est encore le dualisme, et au-dessus de ce monde des êtres qui se composent de forme et de matière, dont l'acte enveloppe l'infirmité de

la puissance, il pose pour l'expliquer, la forme pure, l'acte pur, le principe immobile et simple du mouvement et du composé. Aristote est un idéaliste, et c'est, je crois, méconnaître le sens profond de sa métaphysique que de l'appeler une physique[1]. Le vrai nom de la science qu'il crée est philosophie première, ou mieux encore théologie. Les scolastiques ne s'y sont pas trompés.

Aristote a presque aussi vivement attaqué les théories pythagoriciennes que celles de Platon, entre lesquelles il signale de profondes affinités : il semble particulièrement repousser le penchant pour les mathématiques, dont il considère la prédominance comme nuisible, comme mortelle à la philosophie. Lui-même, en effet, malgré son formalisme logique, et son procédé général d'exposition, qui a souvent la raideur et la sécheresse géométriques, s'est très-peu occupé même des hautes mathématiques, puisque le *Traité du Ciel*, est son unique ouvrage en ce genre, et est d'ailleurs d'une authenticité douteuse. Mais néanmoins, quoi qu'il en dise, le pythagorisme, qu'il attaque, a pénétré, comme le platonisme, dans bien des parties de sa doctrine, y a pénétré profondément et y a laissé des traces manifestes de son influence.

C'est ainsi qu'il emprunte au pythagorisme ce grand et admirable principe, que l'ensemble des êtres, le monde réel des substances, le tout, comme disaient les

1. M. Nourrisson, *Rapport*, p. 225 : « Il (l'auteur) n'a pas remarqué davantage combien le Stagirite lui-même procède de Pythagore.... Plus on y regarde de près, plus on se persuade qu'il existe d'intimes affinités entre la métaphysique de Pythagore et la métaphysique d'Aristote, qui, elle-même, par plus d'un endroit, n'est en réalité qu'une physique. »

pythagoriciens, est une progression, forme une série liée dont chaque terme contient tous les termes qui le précèdent, comme, dans le système de la Décade, tout nombre contient les nombres placés au-dessous de lui dans le développement naturel des nombres identiques aux choses. Ces termes représentant des valeurs inégales, mais liées par une même raison, constituent des proportions, proportions continues dans l'ordre de l'être, discrètes dans l'ordre de la science.

Le monde des êtres inanimés obéit lui-même à cette loi souveraine, qui veut que l'inférieur soit soumis au commandement du supérieur, par ce qu'il est bien qu'il en soit ainsi; et pour les êtres inanimés, cette puissance souveraine c'est l'harmonie[1].

La notion de l'ordre, de la beauté, de l'harmonie, n'est pas encore celle de la cause; mais elle éveille naturellement cette dernière, et en se combinant avec elle produit la notion de la cause finale, dont Aristote a fait un si grand usage, qu'une réaction a peut-être été nécessaire. Mais en tout cas, c'est en lui que se manifeste surtout cette pénétration de ces deux idées si profondément philosophiques, dont l'une au moins appartient spécialement au pythagorisme.

La nature, d'après Aristote, est le fondement interne du mouvement. Mais tout mouvement a une direction, un but. Nous appelons but toute chose où se montre une fin vers laquelle tend le mouvement et qu'il réalise quand il n'y a pas d'obstacle[2], ou quand l'obstacle n'est

1. *Polit.*, I, 5, 1524 a, 33 : Καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζώης ἐστί τις ἀρχὴ, οἷον ἁρμονίας.
2. *Phys.*, II, 1, 193 b, 12.

pas trop puissant. C'est ce but qui détermine la direction comme la mesure du mouvement, et c'est cette fin qui est véritablement identique à l'essence et à la forme des choses, c'est cette fin qui est vraiment a nature.

Mais non-seulement la nature est le principe du mouvement, — qui peut lui-même être considéré comme une force vivante[1], — mais elle est aussi en même temps le principe de l'ordre[2]. Tout est en ordre, chaque chose est en rapport avec l'autre, et toutes ont un objet unique par rapport auquel elles sont ordonnées. Toutes choses conspirent, tendent, contribuent, participent au tout[3].

La nature aspire ainsi non-seulement à l'être, à la persistance dans l'être, mais à la perfection de l'être : l'être même est une perfection et si humble qu'il soit, il est un bien; il est supérieur au non-être[4].

L'être est la synthèse, ou plutôt l'*unité* d'une pluralité[5]. Le non être, c'est une pluralité qui n'est pas parvenue à former un tout, où l'harmonie n'a pas vaincu l'opposition et la répulsion des contraires, et ne les a pas réduits

1. *Phys.*, VIII, 1, init. : Οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσ πᾶσιν.

2. *Phys.*, VIII, 252 a, 11 : Ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως. Cf. *de Partib. anim.*, t. I, 641 b, 12; *de Cœl.*, n. 8, 289 b, 25; *de Gen. anim.*, III, 10, 760 a, 31. *Met.*, XII, 10, init. : Συντέτακται.

3. *Met.*, XII, 10, 1075 a, 24 : Κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

4. *Ethic. Nic.*, IX, 9, 1160 b, 1 : Φύσει γὰρ ἀγαθὸν ζωή ; et, *Id.*, 1170 a, 19 : Τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ' αὑτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων. *De Gen. et Corr.*, II, 10, 336 b, 26 : Ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φ σιν.... βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι....

5. *Met.*, IX, 10, 1051 b, 11 : Τὸ μὲν εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι.

à l'unité[1]. Tout être vivant est un petit monde, qui, comme le grand, est un tout[2].

Le germe qui l'engendre est en puissance tout ce que sera l'être réalisé, et contient la série de tous ses développements futurs. A son principe, dans sa forme première et primitive, l'être est déjà complet, sinon parfait, et tel que le développera le mouvement de la nature[3]. A la fois pythagoricien et leibnizien, Aristote ramène les changements dans les êtres particuliers, au développement spontané des raisons, qui leur servent de fondement. Ces changements observés et manifestés dans les développements des divers êtres particuliers ont leurs lois harmoniques, leur ordre immuable; leur vrai principe c'est cette harmonie même, qui est l'harmonie éternelle. Le monde est l'ordre même, ὁ Κόσμος : cet ordre a une cause, — car il y a une cause avant la cause, Aristote n'en doute pas; — cette cause c'est l'unité, ou la perfection du principe commun et suprême de toutes les causes secondes et de tous les êtres particuliers, auquel il donne le nom significatif d'acte.

Ce n'est pas seulement dans le fond intime et secret de ses conceptions qu'a pénétré l'esprit du pythagorisme, et avec lui le sentiment profond et vrai, de l'unité, de l'ordre, de l'harmonie de toutes choses et en toutes choses : on saisit encore manifestement cette influence dans le caractère général de son exposition. Partout on

1. *Id.* : Τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι, ἀλλὰ πλείω εἶναι. *De Interpret.*, c. 3 : Τὸ εἶναι.... προσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα.
2. *Phys.*, VIII, 2, 242 b, 24.
3. *De Gen. anim.*, II, 4, 470 b, 12 : Δυνάμει τοιοῦτόν ἐστιν οἷον φύσει τὸ ζῷον.... Ἐξ ἀρχῆς συνίστησι τὸ φύσει γιγνόμενον.

voit dans Aristote apparaître non-seulement les formules mais les notions mathématiques, chères aux pythagoriciens. A chaque instant, dans l'analyse de la proposition, du syllogisme, de la science, dans l'exposition et la définition des idées morales, on retrouve les idées et les termes familiers aux pythagoriciens de la limite, de l'intervalle, du nombre, des proportions, des progressions, soit discrètes, soit continues, soit arithmétiques, soit géométriques.

Ainsi pour Aristote comme pour les pythagoriciens, le cercle est l'image du développement que parcourt la nature, et qui ramène par la mort l'être à son point de départ. Il se sert même des expressions toutes pythagoriciennes : Ὥσπερ τῆς φύσεως διαυλοδρομούσης, καὶ ἀνελιττομένης ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ὅθεν ἦλθεν. Qui ne se rappelle ici le diaule de Philolaüs dans la formation des nombres qui sont, ne l'oublions pas, les choses mêmes? Seulement Aristote approfondit et explique cette idée obscure, en observant que ce qui dans tout être naît le premier meurt le dernier, et réciproquement que ce qui naît le dernier meurt le premier.

La logique nous permettra de saisir sur le fait ce rapport étrange des formules pythagoriciennes et des formules d'Aristote.

Toute pensée n'étant que la perception d'un rapport entre deux termes, ces deux termes se présentent comme les extrêmes, ἄκρα, d'une proportion, ou d'une ligne divisée en parties proportionnelles, dont l'un forme le point de départ du mouvement de l'intelligence, l'autre son point d'arrivée ou de repos. Lorsque ces deux termes n'en font pas manifestement un seul, lorsqu'il faut au

contraire que l'intelligence fasse un mouvement pour aller de l'un à l'autre, il faut qu'elle traverse au moins un intermédiaire, et cet intermédiaire est un troisième terme, qui est alors évidemment une moyenne proportionnelle entre les deux extrêmes.

Bien plus, ces termes sont des termes quantitatifs : ils expriment des quantités, et des quantités de même espèce, de nature à être mesurées par une commune mesure, à être comparées les unes avec les autres. Au fond il est très-exact de dire qu'Aristote les traite comme des nombres. C'est pour cela que les termes peuvent et doivent être considérés comme contenus l'un dans l'autre, comme ayant une quantité susceptible de plus et de moins. Ramené à sa forme la plus simple, le syllogisme n'est qu'une proportion ; A est en B ; B est en C, et par conséquent, A est nécessairement en C. Et les rapports de contenance et de quantité persistent en se renversant, soit qu'on envisage la compréhension, soit qu'on envisage l'extension des termes : car la compréhension comme l'extension enveloppent l'idée du plus et du moins, de la grandeur, de la quantité. Les deux extrêmes sont à cet égard dans le rapport inverse ; le plus grand selon l'extension est le plus petit selon la compréhension ; on voit ainsi qu'ils se contiennent tour à tour l'un l'autre : et de même le moyen doit être considéré tour à tour comme contenant chaque extrême, et comme contenu dans chacun d'eux : soit A, B, C. Si B est contenu dans A selon la compréhension, A est contenu dans B selon l'extension ; et de même si B contient C, selon l'extension, C contient B selon la compréhension. Il n'y a donc, d'après Aristote, dans le syllogisme

que des rapports de grandeurs, c'est-à-dire des rapports numériques. Ce moyen terme est une limite, une limite commune aux deux termes limités; en même temps il est indivisible; indivisible et un en soi, mais double dans son rapport aux extrêmes dont il est l'intermédiaire, et réunissant à la fois les deux contraires, l'unité et la pluralité. La science tout entière dans son étendue n'est pas une quantité continue comme l'espace où se produit le mouvement ; elle se divise en un certain nombre déterminé d'intervalles : ces intervalles sont les propositions, qui ne sont pas, il est vrai, des quantités où la quantité même, en tant qu'elle exprime une matière infinie et continue, s'évanouit, mais où on en retrouve quelques éléments inéliminables. La science est un nombre; elle exclut donc l'infinité de la matière. La définition est un nombre, car elle est une limite; en effet, on ne peut entre les deux termes d'une proposition, insérer une infinité de moyens termes, sans quoi la pensée, qui devrait les parcourir tous, n'arrivant jamais à l'extrémité, ne se réaliserait jamais. Il n'y aurait jamais ni définition ni démonstration.

Ce nombre trois, qui détermine et complète comme nous venons de le voir les conditions de la pensée et du raisonnement, détermine également les conditions de l'être. L'être est le rapport, l'unité, la rencontre, σύνοδος, de la forme et de la matière, de l'acte et de la puissance, et comme disait Philolaüs, du fini et de l'infini, et non pas comme on pourrait le croire, le lien, la synthèse, le mixte de deux substances, existant par elles-mêmes et unies entre elles[1]. De même encore ce nombre renferme

1. *Met.*, VIII, 6-10-45, b. 11 et *Top.*, VI, 14.

les conditions d'existence de l'étendue : car l'étendue a trois dimensions, et ces trois dimensions contiennen toutes les dimensions possibles. Aristote lui-même reconnaît l'origine toute pythagoricienne de cette loi ternaire, de ce rhythme à trois temps, de l'existence et de la pensée. « Toutes choses est trois ; trois est partout : car ainsi que l'ont dit les pythagoriciens, le tout et tout est déterminé par le nombre trois, » qui épuise ainsi les conditions de l'être, de la pensée, et de l'être et de la pensée dans leur perfection[1].

Si nous passons à la morale, nous serons plus étonnés encore des influences profondes que les notions mathématiques des pythagoriciens ont exercées sur les théories d'Aristote. Là encore nous retrouvons les idées de la grandeur, de la quantité, de la limite, de la proportion.

Le mal est ou un excès ou un défaut, puisque la perfection pour une chose consiste à avoir tout ce qu'il lui faut avoir, ni plus ni moins, *omnes numeros habens*. Le bien est donc à la fois une fin, et un milieu ou moyen terme entre les contraires : ce qu'on ne peut comprendre, que si on considère ces trois points placés il est vrai en ligne droite, mais en une ligne droite qui forme le diamètre d'un cercle ou d'une sphère; et là on peut voir, comme nous l'avons déjà fait voir, que le centre est à la fois le point initial et final de cette ligne. L'excès et le défaut forment les extrêmes d'une proportion continue dont le bien est le moyen terme ; il n'y a pas entre eux simplement différence de quantité, mais

1. *De Cœl.*, I, 1 : Διὰ τὸ τρία πάντα εἶναι καὶ τὸ τρίς πάντῃ· καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγορεῖοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται. Cf. *Met.*, V, p. 97, l. 17 ; XIII, p. 262, l. 6. Brand.

une différence quantitative régulière, mesurée par un rapport d'ordre; en un mot ce rapport forme une proportion; de plus cette proportion n'est pas une proportion arithmétique ou par différence; mais une proportion géométrique ou par raison. Le bien, limite commune de l'excès et du défaut, n'est pas ainsi une moyenne différentielle, mais une moyenne proportionnelle.

Ces proportions sont continues : mais quand on arrive de la notion du bien absolu à celle de la justice particulière, on passe de la proportion continue à la proportion discrète.

La justice particulière se propose de répartir entre les personnes qui appartiennent au corps social les biens extérieurs qui sont le produit de l'activité sociale. Au lieu d'un seul moyen terme, également opposé aux deux extrêmes, nous en trouvons ici deux, et par conséquent la proportion ayant quatre termes indépendants, différents et séparés, devient une proportion discrète.

Il y a deux sortes de justice particulière, l'une de compensation, ou de correction, qui consiste à égaliser les biens entre les personnes, ajoutant là où il y a défaut, retranchant là où il y a excès; c'est une justice, une égalité par proportion arithmétique[1].

Mais il est une autre forme de la justice où il ne s'agit plus de réparer les inégalités, et de compenser les différences, mais au contraire pour ainsi dire de les créer et de les produire. Car s'il est vrai que sous un point de vue tous les hommes sont égaux entre eux et ont droit

1. *Ethic. Nic.*, V, 4 : Τὸ διορθωτικόν.... ἐστὶν μὲν ἴσόν τι..., ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν (ἀναλογίαν).

à une part égale des biens sociaux[1], sous un autre point de vue, ils sont tous inégaux, et la justice veut que les biens soient répartis entre eux dans la proportion de leur valeur et de leur dignité relatives dans l'état social. Il s'agit donc ici de rapports à établir, et la justice distributive, qui mesure à chacun sa part suivant son mérite, est une proportion géométrique[2].

Aristote, dans sa théorie de la connaissance, pose en principe, que toute vérité a pour caractère d'être en tout parfaitement d'accord avec elle-même[3] : car tout ce qui existe réellement est en parfait accord avec la vérité, τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα[4]. On ne peut méconnaître ici et la pensée et presque les expressions mêmes de Philolaüs : « La nature du nombre et l'harmonie ne supportent pas et ne comportent pas l'erreur[5]. »

1. *Ethic. Nic.*, V, 4. Par exemple : « Peu importe que ce soit un homme noble qui ait volé un citoyen de basse origine,.... la loi ne regarde qu'aux délits : elle traite les personnes comme tout à fait égales : χρῆται ὡς ἴσοις. » Et Aristote, comme pour mieux marquer le caractère géométrique de ses définitions, y ajoute un exemple tiré de la Géométrie même : « Soient trois lignes égales. De AA retranchons A*e*, et à C*c* ajoutons CD : il en résulte que la ligne entière C*c*D surpasse A*e* de la partie *fc* et de la partie *c*D; elle surpasse donc aussi BB de la quantité *c*D. » Je ne cite pas cet exemple pour éclaircir la théorie d'Aristote, car il l'obscurcit plutôt, mais pour en bien montrer le caractère, ou du moins pour montrer le caractère de l'exposition.

2. *Ethic. Nic.*, V, 312 : Τὸ γὰρ ἀνάλογον, μέσον· τὸ δὲ δικαῖον, ἀνάλογον. 13 : Καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί. Et en effet, dans la proportion géométrique, le premier total est au second total, comme chacun des deux termes est à l'autre. Platon avait aussi compris qu'il y a une justice de proportion qui établit l'égalité par l'inégalité même; mais il ne s'était pas complu dans ces rapprochements et ces formules mathématiques, et peut-être n'avait-il pas eu tort.

3. *Analyt. Pr.*, I, 32, p. 47 a, 8.

4. *Ethic. Nic.*, I, 8, p. 1098 b, 11.

5. Stob., *Ecl. Phys.*, I, p. 10. Heeren.

Mais lorsqu'Aristote appelle la définition une sorte de nombre, parce qu'elle forme un composé de l'essence et des attributs essentiels, et que ce composé forme lui-même une unité, un tout d'un nombre défini de parties indivisibles, auxquelles on ne peut rien ajouter ni rien retrancher, sans en changer la nature[1], qui pourrait voir là une influence de la philosophie du nombre? on pourrait en voir une plutôt dans le nombre des dix catégories où Aristote ramène les principales déterminations de l'être, et qui rappelle la décade pythagoricienne?

Quant à la question de savoir si l'invention première de cette table des catégories ou notions fondamentales, appartient à Archytas, comme cela ne fait pas doute pour Simplicius et Iamblique[2], bien qu'il puisse rester quelques scrupules dans l'esprit d'un critique impartial, on s'accorde cependant généralement à nier l'authenticité de l'ouvrage où Simplicius puise les fragments qu'il nous a conservés. Il est certain que Simplicius, Iamblique, qui ne sont pas, dans l'ordre philosophique, des écrivains à dédaigner, le considèrent comme d'Archytas, et s'en servent pour commenter les *Catégories* d'Aristote. Mais alors comment Platon n'a-t-il pas connu cette théorie logique? comment n'en trouve-t-on dans ses ouvrages que des traces obscures, de vagues indications, au lieu de la précision nette et claire que nous rencontrons dans les citations de Simplicius? Comment Aristote qui n'a jamais manqué de raconter les essais antérieurs des

1. *De partib. anim.*, VIII, p. 169, l. 30 : Ὅτι γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμός τις, et *de An.*, I, 3.
2. Voy. tome 1, *Fragm. d'Archytas.*

doctrines qu'il critique, rectifie, complète, ne mentionne-t-il pas la théorie d'Archytas si complétement identique à la sienne, et au contraire se vante-t-il de marcher là dans une route que nul n'avait frayée avant lui[1]?

Il est évident qu'Aristote serait encore plus pythagoricien que nous ne le croyons, s'il était vrai qu'il eût emprunté à cette école son système logique des catégories. Sans insister sur la question encore douteuse de l'origine de cette classification célèbre des prédicats les plus généraux de l'être, des idées les plus générales qui peuvent être attribuées à un sujet, affirmées et dites d'un sujet[2], nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que la table des dix couples de contraires, considérés comme principes des choses, d'origine certainement pythagoricienne, était un antécédent de nature analogue, sinon de contenu et de début identiques. Et s'il est exact de dire que les catégories d'Aristote sont sorties d'un besoin logique, et de la nécessité de définir les idées, il n'en faut pas moins reconnaître qu'à l'origine de la science, qui parcourt un cercle et revient toujours à son point de départ, les principes réels des choses n'étaient pas nettement distingués des catégories logiques qui les expriment, et qu'Hégel n'a pas été le premier à confondre l'ordre de l'être avec l'ordre des notions. Aussi Plotin appelle-t-il les catégories les genres de l'être, et Zeller les rattache à la métaphysique, tandis que Tennemann compare la table des contraires aux catégories

1. *Sophist.*, *Elench.*, c. 35, p. 183 b, 34 : Ταύτης δε πραγματείας, οὐ τὸ μὲν ἦν, τὸ δὲ οὐκ ἦν προεξειργασμένον, ἀλλ' οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν.
2. V. plus haut, t. I, p. 102 sqq.

d'Aristote[1], et Hégel les nomme nettement une table de catégories[2]. C'est parce qu'il veut à toute force déduire l'origine des catégories aristotéliques exclusivement de l'analyse des formes du langage, et croit que l'auteur n'y est arrivé que par la voie de la grammaire[3], que M. Trendelenburg refuse d'admettre cette analogie, qui me paraît certaine, quoique assurément imparfaite. Car il y a entre ces deux classifications, l'une surtout logique, l'autre surtout réelle, de profondes et nombreuses différences, et je crois que c'est par une violence faite aux choses que Pétersen a voulu ramener les catégories aux dix principes des pythagoriciens[4]. Mais il n'en reste pas moins d'une part le nombre 10 commun aux deux tables[5], et d'autre part la tentative commune de diviser systématiquement, en un certain nombre d'idées, les principes les plus généraux de la pensée ou les principes les plus généraux de l'être, qui ne peuvent pas être bien différents les uns des autres.

On se rappelle cette hiérarchie des degrés et des formes

1. *Gesch. d. Philos.*, I, p. 112.

2. *Vorles. üb. d. Gesch. Phil.*, I, p. 248.

3. Il manque cependant dans cette hypothèse même une Catégorie logique, répondant à la conjonction.

4. Chr. Petersen. *Philosophiæ Chrysippeæ fundamenta in notionum dispositione posita*, p. 12.

5. Aristote, sans les nommer toujours toutes, n'a jamais varié sur ce nombre, et il a cru certainement qu'il épuisait la matière. Les couples de contraires ne font guère que présenter sous des faces différentes l'opposition primitive et la contradiction essentielle du fini et de l'infini. Il y a plus de variété réelle dans l'analyse d'Aristote, quoiqu'il n'y ait pas plus d'ordre, et qu'on ne puisse même pas deviner le principe d'où il est parti pour les établir, ni s'il a eu l'idée que ces catégories se pouvaient déduire les unes des autres, et qu'elles devaient se réduire en un système.

de l'être, qui devait se présenter dans la doctrine pythagoricienne d'autant plus naturellement que les genres de l'être y étaient exprimés par des nombres, ou plutôt identifiés avec des nombres. C'est le germe de cette profonde et admirable pensée d'Aristote que l'ordre, la série, enchaîne et relie les uns aux autres tous les genres et tous les degrés de perfection des êtres, que la nature est un tout dont les extrêmes sont réunis par une série progressive et ascendante de moyens. La nature est une force secrète qui remplit toute la catégorie de la substance d'une échelle d'existences, liées par la loi d'un progrès continu, qui ne laisse aucun vide et ne permet aucun saut[1], et telle que chaque existence supérieure possède en puissance au moins toutes les fonctions de l'existence inférieure [2] et les enveloppe sous une forme plus haute et sans les supprimer, tout en effaçant doucement les caractères spécifiques, et les fondant dans une activité plus parfaite. Cette magnifique conception de la nature, qui permet à Aristote de s'écrier, à la vue de l'ordre qui partout y éclate, que tout y a quelque chose de divin, πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον [3], elle est véritablement d'origine pythagoricienne. Aristote l'applique à la science comme à la nature ; entre la physique et la philosophie première s'interposent, comme un terme moyen qui les relie, les mathématiques ; de même entre l'activité poétique et créatrice ou les arts, et l'activité

1. *Hist. anim.*, VIII, 1 : Οὕτω δὲ ἐκ τῶν ἀψυχῶν εἰς τὰ ζῶα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἡ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνειν τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν. *De Partib. anim.*, IV, 1.

2. *De Anim.*, II, 3, § 5, 414 : Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον.

3. *Ethic. Nic.*, VII, 14, 1153 b, 38.

théorétique ou spéculative, interviennent les sciences morales et les activités pratiques. Qu'est-ce que le syllogisme? si ce n'est l'imitation de cette méthode de la nature, qui comble par un ou plusieurs moyens le vide aperçu entre deux idées extrêmes, c'est-à-dire une proportion, une harmonie, où chaque terme contient le terme qui lui est inférieur, et cela dans les deux sens, aussi bien quand on dispose les termes d'après la quantité de leur extension, que si on les dispose d'après celle de leur compréhension.

Mais est-ce directement de Pythagore, n'est-ce pas plutôt de Platon, qu'Aristote a emprunté ces profondes pensées? C'est pour Platon un principe que nous ne voyons pas affirmé avec cette précision, et avec ce développement dans Philolaüs[1], mais qui n'en respire pas moins l'esprit du pythagorisme, que deux choses ne sont pas bien liées entre elles si ce n'est par l'interposition d'une troisième qui tienne à la fois de l'une et de l'autre. La proportion fait l'harmonie, et l'harmonie fait l'unité, c'est-à-dire la perfection. La proportion la plus simple est celle qui insère entre les deux extrêmes au moins un moyen. Pour former le corps du monde, il en a fallu deux, parce que le feu et la terre qu'il s'agissait d'unir étaient pour ainsi dire incompatibles. Pour l'âme, un seul a suffi : c'est l'essence mixte ou moyenne, participant de l'intuition sensible et de l'intuition intelligible, et qui fait de l'ensemble un tout et une unité[2].

A côté de cette division ou composition de l'âme, qui paraît avoir pour but de nous en faire connaître le fond

1. Philolaüs ne paraît l'avoir appliqué qu'à la musique et à l'astronomie.
2. *Tim.*, 35 a : Ποιησάμενος ἓν ὅλον.

et l'essence, il en est une autre dans Platon, qui en explique, également par des nombres enchaînés par la loi des proportions, les fonctions et les opérations.

Des deux cercles ou mouvements de l'âme, l'un échappe par son essence même à la division : il est indivisible et simple par nature : c'est le cercle du *même*; mais le cercle de *l'autre*, qui, au contraire, participe par essence à la divisibilité, se partage en six cercles ou mouvements, c'est-à-dire en six facultés enfermant toutes quelque sensation et se rapportant plus ou moins à des objets sensibles. Ces facultés sont entre elles comme les nombres de la double série proportionnelle suivante :

1, 2, 3, 4, 9, 8, 27,

où se trouvent deux progressions par quotient que nous avons déjà rencontrées dans l'octave ou harmonie philolaïque[1]. Platon va plus loin encore, et entre chaque membre des deux progressions il insère deux moyens, l'un harmonique, l'autre arithmétique. Les nombres obtenus par ces calculs mesurent, suivant lui, ou les distances des planètes à la Terre ou leur vitesse ou leur dimension relatives; on les retrouve comme constitutifs de la gamme diatonique ou de l'octave, et enfin ils manifestent encore leur puissance dans la composition de l'âme. L'âme n'est pas un nombre, suivant Platon, ni une harmonie, mais elle est faite avec nombre, proportion, harmonie[2]. Les nombres que nous venons d'établir se manifestent partout, dans les sons, dans les grandeurs, dans les mouvements;

1. *Exposition*, ch. v; *l'Harmonie*, p. 111.
2. *Tim.*, p. 37 : Ἅτε ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ ξυνθεῖσα.

comment l'âme ne les contiendrait-elle pas, puisqu'elle doit les comprendre ? car une chose ne peut être connue que par son semblable. Voilà les doctrines de Platon.

Il pourrait donc se faire que ce fût de Platon qu'Aristote ait tiré ce principe, que la loi du nombre règle le monde physique comme le monde moral, l'échelle des existences comme la série enchaînée de nos pensées et de nos raisonnements; mais il est évident que l'origine et l'esprit en sont vraiment pythagoriciens.

Une influence plus directe est celle qu'on aperçoit dans la théorie esthétique d'Aristote, où le beau, défini par l'ordre, la proportion dans la grandeur [1], est expressément ramené aux concepts mathématiques [2], et où les effets de l'impression esthétique sont caractérisés par le terme même des pythagoriciens, la célèbre purification de l'âme, ou κάθαρσις. Quoique ce mot ne doive se rapporter sans doute qu'à une certaine sérénité, un certain état, où l'âme affranchie du poids de la réalité et de la vie, s'élance joyeuse et les ailes légères [3] vers les images idéales du monde de la poésie et de l'art, l'élément moral n'est pas absent de cette conception ; car cette joie,

1. *Poet.*, 7 : Τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει. *Met.*, XIII, 3, 1078 a, 36 : Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις, καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι.

2. *Met.*, XIII, 3, 1078 a, 31 : Τὸ δὲ (καλὸν) καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις, c'est-à-dire les figures mathématiques. On a donc tort de dire que les mathématiques ne s'occupent pas du beau. Si elles n'en prononcent pas le nom, elles en montrent la chose, les résultats dans les œuvres de l'art, τὰ ἔργα, et en démontrent les principes rationnels, τοὺς λόγους. Aristote, à la fin de ce chapitre, promet même de traiter ailleurs avec plus de développement ce sujet. L'a-t-il fait, et dans lequel de ses ouvrages ? Bonitz l'ignore, et l'avoue.

3. *Polit.*, VIII, c. 7 : .... Κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.

cette délectation, pour être vraiment purificative, doit être innocente et moralement pure[1], et presque religieuse[2]. On ne peut méconnaître dans toute cette théorie une influence directe et profonde de l'esprit du pythagorisme, et même de ses pratiques encore plus que de ses théories expresses.

Mais Aristote ne reçoit cette influence qu'indirectement et dans des détails qui ne touchent pas au fond et à l'essence de sa doctrine et de son système, qui substituent la notion de l'activité et du bien vivants, au concept mathématique et abstrait de la beauté et de l'ordre, en soi sans mouvement et sans vie.

Il n'en fut pas ainsi des successeurs immédiats de Platon dans l'Académie : ils penchent, on peut dire qu'ils tombent dans un pythagorisme extravagant, et d'autant plus contradictoire, qu'ils essayent, sans y réussir, à le concilier avec la haute et sensée doctrine de leur maître.

La théorie des Idées est certainement une théorie un peu vague : elle n'a reçu de son auteur aucune détermination précise, aucune expression nette, ferme, tranchée qui aurait pu en prévenir les altérations, ou les interprétations fausses ; il ne faut pas trop s'étonner de la voir déjà méconnue par ses disciples les plus intimes.

Platon avait posé, avec trop peu de netteté d'expression peut-être, trois sortes d'Idées au fond très-distinctes et très-différentes[3] : les Idées essences, de nature divine ;

1. *Id.*, *id.* : Τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ.

2. Proclus se sert de l'expression ἀφοσίωσις, et peut-être d'après Aristote lui-même. Cf. Bernays., *Abhand. der Bresl. Gesellschaft*, 164, 199.

3. Arist., *Met.*, VII, 2 : Πλάτων τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ, δύο

les Idées genres, de nature logique et mathématique; les Idées physiques, essences des choses sensibles et individuelles. Par cette distinction féconde, il avait rompu avec la tendance pythagoricienne et abstraite : ses disciples y retournèrent immédiatement. Le grand et sage esprit, — car il n'y a pas de vraie grandeur sans la sagesse, — qui avait su faire au pythagorisme sa place, et avait su la lui mesurer, n'étant plus là, les platoniciens se laissèrent emporter par l'ivresse de l'abstraction logique; c'est d'eux qu'il fut vrai de dire : La philosophie s'est perdue dans les mathématiques ; car c'est à eux, comme je l'ai dit, qu'il faut attribuer ces théories que, dans son expression un peu trop vague, Aristote a l'air de rapporter quelquefois à Platon même. Ce sont eux qui confondirent les Idées avec les nombres, et la distinction des Idées nombres, ou nombres idéaux et des nombres mathématiques ne sauva pas la théorie des absurdités que le bon sens implacable et la sévérité salutaire d'Aristote y signalent avec tant de vigueur.

Par une conception étroite et partielle de la doctrine des Idées, les nouveaux platoniciens n'en voulurent voir que le sens dialectique, logique; on la ramena ainsi à la doctrine de l'unité absolue dans son opposition à l'infini. Comme toute Idée, en tant que forme logique, se résout dans une idée plus générale, jusqu'à ce qu'on arrive au genre le plus haut, le genre généralissime, comme on dira plus tard, la dialectique devenue purement abstraite et formelle retomba dans l'unité vide des éléates; le caractère vivant et réel de l'Idée s'éva-

οὐσίας, τρίτην δὲ τῶν αἰσθήτων σωμάτων οὐσίαν. Conf. XIII, 6, et en vingt autres passages, v. Bonitz, *ad Met.*, p. 91.

nouit dans les concepts imaginaires de la dyade et de la triade, dont personne n'a jamais pu signaler la trace dans les textes de Platon.

De même que Platon avait posé trois sortes d'Idées, ou distingua trois sortes de nombres : le vrai nombre ou nombre idéal ; le nombre mathématique ; le nombre sensible[1]. Le premier contient les formes ou raisons du dernier, et le second, qui leur sert d'intermédiaire, mesure et détermine ces rapports. Les nombres idéaux sont distincts des nombres mathématiques en ce que, différents les uns des autres par leur qualité comme par leur quantité, ils ne sont pas combinables entre eux : ils ne sont pas de même espèce ; tandis que les nombres mathématiques ont au contraire pour caractère de se combiner entre eux. Mais au lieu de me borner à une analyse qui, dans un sujet si obscur, risque de n'être pas toujours suffisamment claire, j'aime mieux donner ici presque en entier l'exposition d'Aristote, et quelques-unes de ses réfutations qui la complètent. J'ai dû refaire la traduction de cette partie de la *Métaphysique*, car quelque service qu'ait rendu la très-louable traduction de MM. Pierron et Zévort, elle laisse encore dans l'esprit de celui qui la lit, sur ce point particulièrement, bien des incertitudes et des obscurités, que je ne me vante pas cependant d'avoir toutes dissipées.

Il en est[2] qui posent les nombres comme des essences

1. *Met.*, XIII, 8, 1083 b, 30 sqq.

2. *Met.*, XIII, c. 6, 1080 a, 15 sqq. Que la théorie des nombres idéaux n'appartient pas à Platon et ne doit pas être confondue avec la théorie des Idées, c'est ce qu'Aristote lui-même reconnaît parfois, et notamment, XIII, 4, 1078 b, 9, où il dit : « Nous allons d'abord traiter de la théorie des Idées, sans confondre la nature de l'Idée avec la nature du nom-

séparées, et causes premières des êtres : le nombre est alors un être, φύσις τις, et il n'y a pas une substance différente de lui, mais il est cela même. S'il en est ainsi, il faut que, parmi les nombres, il y en ait de premiers, d'autres postérieurs, et que chacun diffère de l'autre en espèce[1].

En tant que différents en espèce, ces nombres sont donc ἀσύμβλητοι : ils ne peuvent pas être combinés ou mis en rapport entre eux.

Il y a trois sortes possibles de nombres :

1. Ou bien chaque unité de chaque nombre repousse toute combinaison avec une autre unité, parce que toutes ont chacune leur espèce et leur qualité propre ;

2. Ou bien les unités qui composent les nombres sont combinables entre elles, comme dans le nombre mathématique où aucune unité ne diffère d'une autre unité, mais ne sont pas cependant absolument incombinables : car on peut admettre que chacune des unités qui composent le nombre 3, par exemple, est combinable avec les autres unités de ce même nombre 3, mais qu'aucune des unités de 3 n'est combinable avec celles du nombre 4, ou du nombre 5. Ainsi la dyade n'est pas formée de deux

bre, mais en la présentant telle que l'avaient d'abord comprise ceux qui les premiers ont soutenu l'existence réelle des Idées, ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι. » Pour Aristote, Platon veut dire presque toujours l'École de Platon dans toutes ses phases de développement et avec tous ses écarts.

1. Il ne s'agit pas d'un ordre de quantités, comme la série naturelle des nombres, mais d'un ordre dans l'essence, par lequel certaines essences sont spécifiquement et qualitativement antérieures ou postérieures, en tant qu'essences. Conf. 1080 b, 12 : Τὸν μὲν ἀριθμὸν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

unités identiques à l'unité de l'un : la triade se forme sans le deux, et ainsi de suite ; il y a donc :

1. Des nombres incombinables, tels que ceux que nous avons en premier lieu définis.

2. Des nombres combinables, tels que les nombres mathématiques.

3. Des nombres incombinables entre eux, tels que ceux que nous avons définis en second lieu.

On peut faire une autre distinction entre les nombres.

1. Ou bien ils sont séparés des choses, χωριστοί.

2. Ou bien ils n'en sont pas séparés, ils existent en elles, non pas, il est vrai, comme le concevaient ces platoniciens qui voyaient là deux substances, et les plaçaient dans le même lieu[1], ce qui est manifestement absurde, mais comme l'entendaient les pythagoriciens, qui composaient les choses avec les nombres, comme avec leurs éléments.

3. Ou bien enfin parmi les nombres les uns sont séparables, les autres ne le sont pas.

Et cette classification peut se réunir à la première qui porte sur la faculté de combinaison.

Ce sont là les seules manières d'après lesquelles on peut concevoir les nombres[2]; et c'est l'une d'entre elles qu'ont soutenue ceux qui prétendent poser l'Un comme

1. Cf. 1076 a, 38 b, 11, et III, 2, 998 a, 7-19; III, 2 : « Il y en a qui soutiennent l'existence de ce qu'ils appellent les êtres intermédiaires, placés entre les Idées et les choses sensibles, — qui ne sont pas séparés des êtres sensibles, mais sont placés en eux, ἐν τούτοις. — » C'est-à-dire qu'ils leur donnent une existence à la fois indépendante, et cependant non séparée des choses sensibles. Alexandre d'Aphr., p. 700, 31, attribue cette opinion aux pythagoriciens. Il est plus probable, d'après *Met.*, XIII, 6, 1080 b, 2, qu'elle appartient aux platoniciens.

2. 1080 b 4-36

principe, essence, élément de toutes choses, et ont voulu tirer de cet Un et de quelque autre chose [1], le nombre. — Les seules, disons-nous, si l'on ne compte pas l'opinion qui déclarerait que toutes les unités sont incombinables, opinion qui n'a pas eu de patron.

A. Parmi les philosophes, les uns [2] admettent à la fois les deux genres de nombres :

I. Le nombre ayant l'antériorité et la postériorité, τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, dans l'ordre de l'essence, soit de la perfection, soit de la généralité, c'est-à-dire les Idées ou le nombre idéal.

II. Le nombre mathématique, distinct et séparé des Idées et des choses sensibles.

B. Les autres n'admettent que le nombre mathématique, séparé des choses sensibles, dont ils font le premier des êtres [3].

C. Les pythagoriciens n'admettent qu'un nombre, le nombre mathématique, mais ils n'en font pas une essence séparée : ils prétendent que c'est de ce nombre que sont formés tous les êtres sensibles. Ils composent le monde entier de nombres [4] : seulement ce ne sont pas des nombres monadiques [5], car ils donnent

1. C'est-à-dire un élément ou matériel ou jouant le rôle de la matière, tels que l'ἄπειρον, le τὸ μέγα καὶ μικρὸν, la δυὰς ἀόριστος.

2. C'est probablement Platon dans l'esprit d'Aristote.

3. Alexandre, d'après Syrianus, attribuait cette opinion tantôt à Xénocrate, p. 722, 28; tantôt à Speusippe et à Xénocrate réunis, p. 761, 31 ; tantôt il oublie d'en nommer l'auteur, qu'il semble parfois croire pythagoricien, p. 744, 15. Brandis, *De perd. lib.*, p. 45, Zeller, *Philos. d. Greeh.*, p. 433, l'attribuent à Xénocrate ; M. Ravaisson, t. I, p. 178, et Schwegler à Speusippe.

4. Conf. XIII, 8, 1089 b, 11 ; *de Cœl.*, III, 1, 300 a, 15. *Met.*, I, 5, 986 a, 13.

5. C'est-à-dire abstraits, combinables, les nombres de l'arithmétique, comme il appert de *Met.*, XIII, 8, 1083 b, 11.

à leurs unités une grandeur Mais comment l'Un premier composé peut avoir grandeur, c'est ce qu'ils son bien embarrassés de dire.

D. Un autre n'admet qu'un nombre, mais c'est le nombre idéal.

E. Un dernier identifie le nombre idéal et le nombre mathématique[1].

Ces différences se reproduisent dans les objets de la géométrie :

Platon (οἱ μὲν) distingue :

1. Les corps naturels.

2. Les objets mathématiques de la géométrie (corps, plans, lignes, points).

3. Les objets idéaux de la géométrie, τὰ μετὰ τὰς ἰδέας.

Maintenant ceux d'entre les platoniciens dissidents qui n'admettaient qu'un seul genre de nombres, le nombre mathématique, en niant l'existence des Idées ou en n'en faisant pas des nombres, n'ont admis que des corps mathématiques, et se sont montrés fidèles à l'esprit des mathématiques.

Ceux qui n'ont reconnu que des nombres idéaux n'admettent que des objets idéaux de la géométrie.

1. On ignore absolument à qui rapporter ces deux dernières opinions qui semblent se confondre ; car aussitôt qu'on n'admet qu'un nombre idéal, il paraît nécessaire d'y ramener le nombre mathématique, dont e bon sens force d'admettre l'existence et de reconnaître la nature. Aussi, plus loin, c. 8, p. 1086 a, 5, Aristote ne reconnaît-il que trois systèmes :

1° Le système de Platon, qui distingue les nombres idéaux des nombres mathématiques, et les admet tous deux.

2° Le système qui n'admet que le nombre mathématique.

3° Le système qui n'admet que le nombre idéal.

Ceux qui identifient le nombre idéal et le nombre mathématique en font autant ; et tous les deux arrivent à cette belle conclusion, c'est que les grandeurs ne sont pas toutes divisibles en grandeurs, ce qui est le renversement de la géométrie, comme ils soutenaient que tout nombre n'est pas composé d'unités, ce qui est le renversement de l'arithmétique : conséquences absurdes auxquelles échappent les pythagoriciens en posant l'Un comme élément et principe des êtres, mais pour tomber dans une autre difficulté, qui est de donner aux nombres de la grandeur.

Arrivons à la critique d'Aristote, dans laquelle je ne crois nécessaire d'entrer que parce qu'elle complète et développe, en même temps qu'elle rend plus claire, l'exposition de ces conceptions bizarres et subtiles ; elles partent toutes de ce principe : le nombre est substance.

Il y a trois questions à faire, et on peut raisonner dans trois hypothèses :

I. Les unités qui composent les nombres sont identiques d'espèce, ἀδιάφοροι, et par conséquent combinables.

Ou elles sont différentes d'espèce, et par conséquent incombinables, et cela de deux façons : ou bien

II. Aucune unité n'est combinable avec aucune unité.

III. Ou bien les unités de chaque nombre étant combinables entre elles, ne le sont pas avec les unités d'un autre nombre : ainsi les trois unités de la triade sont combinables entre elles, mais ne le sont pas avec les unités de la tétrade.

I. Dans la première hypothèse, les nombres se ramènent absolument à la notion abstraite qu'en donnent les

mathématiques ; leur caractère idéal et essentiel s'évanouit ; les nombres ne peuvent pas être des idées, les Idées ne peuvent pas être des nombres, et ne pouvant pas être des nombres, elles ne sont pas du tout.

II. La seconde hypothèse considère toute unité comme absolument différente en espèce de toute unité : Aristote la réfute, ce qui paraît bien superflu, puisqu'il reconnaît lui-même que personne n'a jamais eu une si singulière opinion ; et il la réfute par trois arguments :

1. L'auteur premier de ces théories [1] a admis que ces unités qui sont dans la dyade idéale, par exemple, sont simultanément engendrées de la dyade indéfinie [2], ramenée à la détermination par la vertu de l'unité. Mais alors, puisque par hypothèse toutes les unités sont différentes d'espèce, par conséquent incombinables, l'une sera logiquement et essentiellement antérieure, l'autre postérieure. — Alors la dyade qui en est formée, ne sera plus la dyade première, puisque par une de ses unités elle sera postérieure.

2. Second argument. En outre, elle ne sera plus première, puisqu'on pourra former une autre dyade antérieure à elle.

En effet, dans l'hypothèse, toutes les unités sont incombinables. On pose par conséquent :

1. L'Un *premier*.

2. L'Un *premier* de la dyade qui est *second* par rapport au précédent.

1. Ὁ πρῶτος εἰπών, 1081 a, 24. C'est sans doute Platon qu'il veut faire entendre sans vouloir le nommer.

2. Il n'y a pas entre elles de relations de dépendance, ni d'ordre logique, ni d'ordre de série naturelle numérique.

3. L'Un *second* de la dyade, *second* par rapport au précédent, mais *troisième* par rapport à l'Un premier.

Mais ce mot *troisième* annonce qu'il y aura dans la dyade une unité *troisième* antérieure au nombre 3 ; dans la triade une unité *quatrième* antérieure au nombre 4 ; et dans la tétrade une unité *cinquième* antérieure au nombre 5[1].

Il y aura ainsi des unités antérieures et postérieures, des dyades, des triades antérieures à la dyade et à la triade ; car la dyade formée de l'Un premier, et de l'Un premier de la dyade, sera certainement antérieure à la dyade formée de l'Un premier de la dyade et de l'Un second de la dyade, et cette dyade est cependant appelée première par les platoniciens. Car il n'est pas possible de dire qu'en même temps elle est les deux choses, c'est-à-dire première et seconde. Par exemple : il est impossible de dire que l'unité qui est après l'Un premier est à la fois première et deuxième, et que la dyade est première et seconde.

Mais ils posent un Un premier, sans parler du second, ni du troisième ; une dyade première, sans parler de la seconde, ni de la troisième, etc.

3. Troisième argument. Enfin, si l'on admet cette hypothèse, il n'y aura plus de vrai deux, de vrai trois, ni aucun nombre vrai. En effet quelle que soit l'opinion qu'on adopte, on ne peut pas nier que tout nombre se forme par l'addition : deux en ajoutant un à un ; trois en ajoutant un à deux, et ainsi de suite. Alors deux est une partie de trois, trois une partie de quatre. Mais si cela est vrai, que devient cette génération des nombres qu'ils imaginent

1. Le passage ne me paraît pas compris par Bonitz.

engendrés de l'Un et de la dyade? Diront-ils que 4, par exemple, n'est pas formé de 3+1, mais de la dyade idéale ou première, et de la dyade indéfinie : alors nous voilà en possession de deux dyades outre la vraie, c'est-à-dire le vrai deux. S'ils trouvent que c'est trop, il faudra toujours qu'ils admettent dans le 4, le vrai deux qui en sera une partie, et une autre dyade.

Mais la dyade est composée de l'Un premier, et d'un autre Un : à quoi sert donc l'autre élément, la dyade indéfinie, qui ne peut, d'après sa nature, engendrer qu'une unité, et non la dyade déterminée, le vrai deux? Nous voilà en présence de plusieurs triades et de plusieurs dyades, distinctes du vrai trois, du vrai deux. Comment expliquer leur existence? comment concevoir qu'il y a des unités antérieures et postérieures? Tout cela n'est que vision et chimère, πλασματώδη, et ce n'est cependant que la conséquence logique du principe, que l'Un et la dyade indéfinie sont les éléments des nombres et des choses. Il est donc prouvé par l'absurdité des conséquences que ce ne sont pas là des principes.

III. Arrivons à la troisième hypothèse: Les unités de chaque nombre sont combinables entre elles, incombinables d'un nombre à l'autre[1] : les difficultés qu'elle présente ne sont pas moindres. Ainsi prenons la décade : on peut la considérer comme formée de 10 unités, que par hypothèse on veut bien considérer comme de même espèce; mais ce sont cependant des unités propres et particulières à la décade; on peut aussi la considérer comme formée de deux pentades, composées elles-mêmes d'unités, mais d'unités propres et particulières à la

1. 1082 a, 1.

pentade et qui n'ont rien de commun avec les unités précédentes. Alors ce nombre 10 sera formé d'unités qui ne sont pas de même espèce et qui excluent toute combinaison entre elles. Comment cela pourrait-il se faire? En outre si l'on ne veut pas qu'il y ait d'autres pentades que ces deux-là, c'est absurde : car dans tout nombre qui dépasse cinq, il y a une pentade. Mais s'il y en a d'autres, quelle sera la nature de la décade que l'on en pourra former[1]?

Comment comprendre qu'outre les deux unités qu'il y a dans deux, il y ait encore en ce nombre une nature spéciale, un être distinct, φύσιν τινά, qui ait son existence propre et séparée? Comment comprendre qu'une pluralité d'unités puisse se fondre, se lier, s'unir dans un tout distinct d'elles, et former une unité nouvelle? Est-ce par participation, comme on peut dire, que l'homme blanc forme un tout et une unité distincts et du blanc et de l'homme? Mais ici c'est la qualité qui s'unit à la substance; ou comme la différence s'unit au genre, par exemple : outre l'animal et le bipède, il y a l'homme, être un, formé de ce genre et de cette différence? Est-ce par contact, et par une sorte de soudure comme des métaux? est-ce par un mélange, tel que celui par lequel les vertus chimiques opèrent l'unité du produit? ou par position, comme une certaine position de points fait l'unité de la ligne? Évidemment

1. Aristote revient ici sur la manière dont on forme la tétrade, qui ne se forme pas de toute dyade indifféremment; mais la dyade indéfinie est censée recevoir en soi la dyade définie, et former ainsi les deux dyades qui entrent dans la composition de la tétrade; car c'est en prenant quelque chose que la dyade indéfinie a pu devenir δυοποιός.... τοῦ γὰρ ληφθέντος.

non ; aucun de ces moyens d'unification ne peut s'appliquer aux unités dont sont formées, dit-on, la dyade et la triade. Les unités subsistent à côté les unes des autres, comme des hommes à côté les uns des autres, sans pouvoir se confondre en une nouvelle unité[1] ; et ce n'est pas parce qu'elles sont indivisibles que les unités seront différentes d'espèce ; car les points aussi sont indivisibles, et néanmoins il n'y a pas pour eux une dyade distincte et différente de deux points[1].

Remarquons bien qu'il faut, étant donné le système, admettre des dyades antérieures et des dyades postérieures, et celà pour tous les nombres, προτέρας καὶ ὑστέρας.

Supposons, si l'on veut, que les dyades qui entrent dans la tétrade, soient simultanées[2], c'est-à-dire iden-

1. Cependant, comme Kant l'a fait observer, on ne peut nier que la *sommation*, si je puis ainsi parler, c'est-à-dire l'acte de l'esprit qui conçoit comme un tout un nombre composé d'unités individuelles, ne crée une synthèse rationnelle, mais naturelle, une sorte d'être idéal, de nature métaphysique au nombre, φύσις τις, distincte des unités qui entrent dans la somme. Chaque nombre a, dans l'esprit qui le conçoit, sa forme précise distincte, sa notion vraie, son idée au moins possible, et suivant la très-solide pensée de Platon, on ne peut pas dire que ces êtres mathématiques, métaphysiques, soient sans aucune réalité. Le possible est déjà quelque chose, et l'idée, qui, étant dans un esprit et ne pouvant être que dans un esprit, n'est qu'une forme de l'esprit, participe alors à sa réalité et à son existence. La quantité pure est quelque chose d'indéfini ; le nombre est certainement défini, c'est-à-dire a forme, essence, qualité, limite, détermination, nature, φύσις τις.

2. Pour éviter cette consécution mathématique des nombres, ou ce enveloppement des Idées les unes dans les autres, on a imaginé une sorte de génération. La dyade définie, ou le vrai deux, naît de l'unité par le moyen de la dyade indéfinie, qui s'appelle δυοποιός ; la tétrade naît de la dyade définie et de la dyade indéfinie, et ainsi de suite. V. p. 40. La dyade s'appelle tantôt δυο-, tantôt ποσοποῖος, parce qu'elle fait la quantité matérielle, la matière des nombres, le plus ou moins

tiques d'espèce, et sans différence l'une par rapport à l'autre : il n'en est pas moins vrai qu'il y a dans la dyade deux unités qui sont postérieures à la vraie unité, de même dans la tétrade deux dyades, postérieures à la vraie dyade, et ainsi de suite, car les deux dyades de la tétrade sont antérieures aux dyades de l'octade, et de même que la dyade a engendré ces deux dyades de la tétrade, de même ces deux dyades ont engendré les tétrades de l'octade.

Mais de plus il résulte de là que si la dyade première est une Idée, les autres seront aussi des Idées, et il en est de même des unités; car les unités de la dyade première engendrent les 4 unités de la tétrade; en sorte que toutes les unités seront des Idées, et que, la dyade étant composée d'unités, la tétrade étant composée de dyades, l'Idée sera composée d'Idées, et par conséquent les choses mêmes, qui ont pour essences ces Idées, seront elles-mêmes composées, et on verra alors les animaux composés d'animaux[1].

Ce ne sont là que des visions fantastiques; et pour en revenir à la réalité, toutes les unités des nombres sont identiques d'espèce; et numériquement égales, elles ne diffèrent ni de quantité ni de qualité. Il serait curieux de savoir quelle sorte de dyade on formerait d'une unité de la dyade, et d'une unité de la triade; et aussi de savoir si cette dyade, quelle qu'en soit la nature, sera antérieure ou postérieure à la triade; il semble que 2 doit

ndéfini; l'Un, l'unité détermine cette quantité, et pour ainsi dire la qualifie.

1. L'homme, qui est un animal, sera composé de l'animal, du bipède, du musicien, etc.

être antérieur à 3 ; mais il faut remarquer que ce *deux* dont nous parlons est formé d'une unité qui naît en même temps que la dyade et par elle, et d'une autre qui naît avec la triade. De sorte qu'il est difficile de répondre à la question que nous venons de faire.

Enfin, on peut en faire encore une autre qui n'est pas moins embarrassante :

Trois est-il plus grand que deux? dire non, c'est bien hardi ; mais s'ils disent oui, il y aura dans trois un nombre égal à deux et absolument de même espèce, et ils nient cette identité de nombre à nombre, et ils sont bien obligés de la nier, puisqu'ils posent des nombres premiers, des nombres seconds, une dyade première, une dyade seconde ; et s'ils ne la niaient pas, les Idées ne seraient plus des nombres, puisque toute Idée diffère d'espèce de toute autre Idée[1]. Il n'y aurait même plus d'Idée : ils sont obligés de poser comme incombinables, séparés, les nombres, pour empêcher une Idée d'être dans une autre, et toutes les Idées d'être des parties d'une seule[2]. Mais c'est détruire la vraie nature des nombres[3], pour défendre une insoutenable hypothèse.

Ils pourront peut-être à leur tour nous faire quelque difficulté et nous demander : et vous, quand vous comptez, quand vous dites un, deux, trois, que faites-vous? ne comptez-vous qu'en additionnant[4], ou envisagez-vous

1. 1082 b, 26 : Ἓν γὰρ τὸ εἶδος. Ils seraient obligés de compter comme tout le monde, d'abandonner leur prétendue généalogie des nombres par la dyade indéfinie.

2. *Id.*, l. 31 : Ἐνυπάρξει γὰρ ἑτέρα ἰδέα ἐν ἑτέρᾳ, καὶ πάντα τὰ εἴδη ἑνὸς μέρη.

3. *Id.*, l. 33 : Πολλὰ γὰρ ἀναιροῦσιν.

4. Προσλαμβάνοντες, c'est-à-dire comme plus haut κατὰ πρόσθεσιν.

chaque nombre à part, individuellement, isolément[1]? Nous répondons : nous faisons l'un et l'autre[2], et voilà pourquoi il est absurde de pousser la différence qu'il y a entre les nombres jusqu'à une absolue différence d'essence[3].

Le nombre ne peut différer du nombre qu'en quantité; mais l'unité ne peut différer de l'unité ni en quantité ni en qualité : car si les unités différaient entre elles de quantités, deux nombres égaux, c'est-à-dire formés d'un même nombre d'unités, seraient inégaux; et d'où viendrait leur différence de qualité? il n'est pas dans

1. Je crois que c'est le sens de κατὰ μερίδας, qu'Alexandre n'entend pas ainsi.

2. En effet, si le nombre, en tant que nombre, n'admet que des différences de quantité, il a aussi cependant sa détermination qualitative; mais il n'est pas facile de comprendre le sens de cette qualité, qu'Aristote lui-même donne aux nombres, v. *Met.*, V, 14, 1020 b, 3, — où il paraît vouloir exprimer le rapport des nombres à la géométrie : « Dans un sens, la qualité se dit de la différence d'essence; dans un autre, on applique le terme aux êtres immobiles et mathématiques, comme on donne certaines qualités, certaines dénominations qualitatives aux nombres : ὥσπερ οἱ ἀριθμοὶ ποιοί τινες.... » Par exemple, on appelle nombres *plans*, nombres *rectangles*, nombres *carrés*, ceux qui sont le produit des deux facteurs autres que l'unité. Ainsi $6=2.3$, est un nombre rectangle; $9=3.3$, est un nombre carré. On appelle nombres solides ceux qui sont le produit de trois facteurs autres que l'unité : par exemple, les nombres parallélépipèdes, nombres cubes. — Mais ne pourrait-on pas dire que les nombres produits de deux facteurs, dont l'Un est l'unité, comme $6=1.6$, est aussi un nombre qualifié, que c'est un nombre linéaire? Quoi qu'il en soit, Aristote reconnaît ici qu'à la notion de la quantité s'ajoute celle de la qualité, de la forme, pour achever la notion du nombre; et il semble que ce doive être le sens du passage 1082 b, 35 : Ποιοῦμεν δὲ ἀμφοτέρως, que nous avons cherché à rendre plus clair par cette longue note. Si nous n'y avons pas réussi, on nous le pardonnera; car le meilleur commentateur de la *Métaphysique*, arrivé là, dit modestement : « Non habeo quomodo cum aliqua veritatis specie explicem. » Bonitz, p. 552.

3. Ch. 8

leur nature de posséder aucune qualité essentielle, οὐθὲν ὑπάρχειν πάθος.... et l'élément qualitatif, τὸ ποιόν, eux-mêmes le disent, ne peut appartenir aux nombres qu'après l'élément quantitatif. Ce n'est pas en effet l'*Un* absolument indifférent, ἄποιός, ce n'est pas la dyade, qui ne fait que produire la grandeur extensive ou intensive, ποσοποίος, qui leur donneront la qualité, τοῦ γὰρ πολλὰ τὰ ὄντα εἶναι αἴτια αὐτὴ ἡ φύσις.

De ce qui précède nous pouvons conclure; si les Idées sont des nombres,

1. Il n'est pas possible que les unités soient toutes combinables.

2. Il n'est pas possible qu'elles soient incombinables d'aucune des deux manières dont on peut concevoir cette impossibilité de combinaison.

A ceux qui nient l'existence des Idées et des nombres idéaux, et y substituent l'hypothèse des nombres mathématiques comme principes des choses, il faut répondre qu'ils ont le tort de conserver à côté de l'unité mathématique, l'αὐτὸ τὸ ἕν, l'Un premier, en soi, de Platon, comme principe, parce qu'ils seront entraînés par cette concession, à placer une dyade en soi à côté du nombre deux, et une triade en soi à côté du nombre 3. Ils retombent donc dans les impossibilités du système précédent et y ajoutent en outre le vice de l'inconséquence.

Quant à ceux qui confondent le nombre idéal et le nombre mathématique, leur nombre idéal est soumis à toutes les erreurs déjà signalées, et il ne saurait être le nombre mathématique[1].

1. Au fond, c'est là la seule, mais la grande objection contre le système : Si votre nombre est le vrai nombre mathématique, il n'explique

Conclusion définitive :

Le nombre n'est pas l'essence des choses, et il n'est pas un être séparable..

Outre cette critique d'ensemble, la *Métaphysique* contient encore contre la théorie philosophique des nombres, des objections isolées qu'il n'est pas inutile de reproduire :

1. On[1] a posé pour principes de l'unité, de chaque

a nature ni des idées ni des choses; si ce n'est pas le nombre mathématique, d'où vient alors ce dernier nombre dont vous prenez sans droit le nom? Ce n'est plus qu'un jeu de mots. Il semble que la critique d'Aristote aurait pu être plus brève, plus précise et sans doute plus claire.

1. Dans le XIII[e] livre, c. 8, de la *Métaphysique*, Platon n'est pas nommé, mais il l'est au I[er] livre, c. 6, où Aristote lui attribue avec raison d'avoir distingué trois genres d'êtres : 1° les Idées; 2° les êtres mathématiques, intermédiaires, τὰ μεταξύ, qu'Aristote croit qu'il a confondus absolument avec les nombres; 3° les choses sensibles. Mais on ne comprend plus qu'après cette distinction Aristote ajoute : Il réduisit les Idées en nombres, qui devinrent les causes uniques de toutes choses et dont les éléments furent les éléments et les principes de tout. En effet, s'il dit que Platon pose les Idées comme causes de tout le reste, αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, c'est-à-dire causes des nombres et des choses sensibles, il dit aussi que les éléments des Idées sont : 1° l'Un, l'essence, la forme; 2° le grand et le petit, c'est-à-dire l'infini, τὸ ἄπειρον, la matière, ὕλη, la quantité indéfinie, indéterminée, qu'i appellera plus loin la dyade : or la matière, par la communication de l'Un, engendre les Idées qui sont les nombres, τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς; il en résulte que ce sont en définitive les nombres qui sont les causes premières, les êtres premiers, τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας. En sorte qu'on ne voit plus quelle différence peut subsister entre les Idées et les nombres de Platon; et Aristote, tout en affirmant que Platon en faisait une, arrive à la supprimer. Bien plus, il supprime même la différence des nombres et des choses; car les Idées, ou nombres, sont formées, comme les choses, de l'Un premier et de la matière. Il y a une matière qui sert de substrat aux choses, ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, et c'est cette matière qui sert également de substrat aux Idées, τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται...; et cette matière, commune aux choses et aux Idées, c'est la dyade du grand

unité, c'est-à-dire de chaque nombre idéal : 1° le grand et le petit, 2° l'un premier, αὐτὸ τὸ ἕν.

Examinons 1° comment les nombres peuvent être produits de ces principes,

2° Le rapport des nombres et des objets de la géométrie.

1. Chaque unité vient-elle du grand et du petit égalisés, ἰσασθέντων? ou les unes viennent-elles du grand, les autres du petit?

2. Les nombres qu'on suppose des êtres réels en acte, et non pas existant seulement en puissance, sont-ils infinis ou ont-ils une limite?

La limite de 10 est tout à fait arbitraire, et elle n'explique pas l'infinie variété des choses à chacune desquelles doit correspondre un nombre. Ils veulent sans doute résister à la pente qui les fait rouler au fond de l'abîme de l'infini; mais il n'y a dans le système aucune raison de s'arrêter à dix, et s'ils le font par une incon-

et du petit, αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. *Met.*, I, 9, 991 b, 9.

Ainsi les Idées sont des nombres : c'est-à-dire que la notion du nombre contient, exprime la nature des idées. Mais alors

I. Comment ces nombres seront-ils causes des êtres réels et sensibles? On peut concevoir de deux manières le rapport des nombres idéaux et des choses.

1° Les choses sensibles sont des nombres mêmes; Socrate est tel nombre, Callias tel autre; — comment, en ce cas, expliquer la génération des uns par les autres ?

2° Les choses sensibles ne sont que des rapports numériques, λόγοι ἀριθμῶν; mais un rapport suppose des termes réels, un substrat, une multiplicité d'éléments dont il est le rapport. En sorte que l'Idée, comme le nombre lui-même, n'est plus la substance des choses, et qu'il reste toujours à la trouver. Les nombres ne sont plus des êtres, et à plus forte raison ne sont pas des causes.

II. En outre, un nombre un peut se composer de plusieurs nom-

séquence ou prudente ou superstitieuse, les nombres leur manqueront pour l'explication des choses[1].

3. Quel est le nombre antérieur, l'unité ou la dyade, ou la triade? en tant que composés, les nombres sont postérieurs; mais en tant qu'on les considère comme

bres. Comment une Idée une pourra-t-elle se composer de plusieurs Idées?

Diront-ils que ce ne sont pas les Idées, c'est-à-dire les nombres mêmes, mais les unités, qui se composent, qui se rassemblent en un seul nombre? on tombe alors dans les difficultés exposées plus haut sur a nature du rapport qu'il faut admettre entre les unités, c'est-à-dire l faut déterminer si elles sont de même espèce, combinables, et sans différences entre elles, ou au contraire. Mais

1° l'unité est de sa nature absolument sans différence.

2° Si l'on en admet qui aient des différences, c'est un genre nouveau, qui n'a aucun rapport avec les unités arithmétiques et mathématiques.

3° La dyade indéfinie est mère des nombres, et par conséquent de 'unité; mais elle comprend deux unités, qui seront aussi engendrées par une dyade, nécessairement antérieure à celle que l'on considère, et ainsi de suite à l'infini.

4° Si les unités d'un même nombre sont différentes d'espèce, comment pourront-elles ne former qu'*un* nombre, et d'où viendra l'unité de ce nombre?

5° Enfin, si les unités sont différentes d'espèce, ce n'est plus l'unité identique à elle-même, vague et abstraite qu'il fallait donner comme principe, mais les unités spécifiquement différentes, qui jouent dans le système des nombres les rôles du feu, de l'air, de l'eau, dans la physique ionienne. Il est clair qu'on emploie, sans en rien dire, le mot unité dans des sens très-différents.

6° La génération des nombres ne peut se comprendre ni par le mélange, ni par la composition, ni par le développement d'un germe interne, ὡς ἀπὸ σπέρματος (XIV, 1092 a, 29), ni par les contraires, qui supposent une matière où se réalise l'un de ces contraires, et est distincte de tous les deux.

1. *Met.*, XIII, 1084 a, 12. Aristote a-t-il bien compris la pensée des pythagoriciens et des platoniciens pythagorisants. Ils ne disent pas qu'il n'y a que dix nombres, mais que chaque nombre, chaque être, est un nombre décadique; et c'est ce que lui-même semble reconnaître plus bas, XIII, 1084 a, 15 : Αὐτὸ γὰρ ἕκαστος ἀριθμὸς μέχρι δεκάδος.

une unité de forme et d'espèce, ils sont antérieurs à leurs propres unités qui ne sont que leur matière.

4. L'unité est-elle un élément formel, ou un élément matériel? on lui fait jouer tour à tour ces deux rôles.

Aristote n'a pas eu de peine à renverser ce fragile échafaudage de vides abstractions où disparaît l'ombre même de l'être. Disons pourtant que nous ne connaissons ces bizarres et fantastiques conceptions que par celui qui les a si rigoureusement attaquées, et qu'il ne nous a fait connaître peut-être de leurs doctrines que ce qui méritait le moins d'être connu.

Il semble que Speusippe, au moins, a eu sur quelques points des opinions moins étranges et même originales et profondes. Il posait d'abord l'unité; puis un principe particulier pour chaque espèce de choses, un pour les nombres, un autre pour les grandeurs, un troisième pour l'âme[1]. Il suivait, dit Aristote[2], les pythagoriciens qui plaçaient l'unité, τὸ ἕν, dans la série des biens : non pas qu'ils l'identifiassent au bien; mais il veut dire simplement que dans la table des contraires, ils le rangeaient dans la série où étaient placés eux-mêmes le fini et le bien. Ailleurs[3] il ajoute en propres termes : « Quelques théologiens d'aujourd'hui ne regardent pas le bien comme principe, mais ils disent : ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι. Cette phrase obscure est expliquée par un autre passage de la *Métaphysique*, où nous lisons, que « Speusippe, et les pythagoriciens ont pris pour principe premier non

1. Arist., *Met.*, VII, 2.
2. *Ethic. Nic.*, I, 4, 1096 b.
3. *Met.*, XIV, 4.

e parfait, mais le germe, comme le prouvent les plantes et les animaux. Or ce n'est pas dans le germe que se montrent la beauté et la bonté des êtres : c'est dans ce qui se développe du germe, dans le développement complet de la nature de l'être. Donc le premier principe n'est pas le bien[1]. » Le rapprochement de ces deux passages prouve clairement que par ces mots du premier : « Quelques théologiens d'aujourd'hui », Aristote a bien en vue Speusippe. M. Ravaisson qui le soutient doctement croit même que la phrase grecque que j'ai citée, contient les expressions mêmes de Speusippe : « ab Aristotelico scribendi more, dit-il[2], præcipue in Metaphysicis, satis aliena et Platonicam quamdam ἔμφασιν spirantia, » et il ajoute, avec raison, suivant moi, que c'est ici une idée nouvelle qui n'appartient en aucune façon aux pythagoriciens, dont le système exclut précisément la notion du développement et du mouvement, parce qu'ils conçoivent le monde comme la beauté réelle, réalisée. Il n'y a donc pas place dans leur conception pour une fin, ni par conséquent pour le mouvement qui y pousse l'être. L'ordre est réel, et non idéal ; il est actuel, et non pas seulement possible. Le monde comporte, il est vrai, des degrés divers de beauté, mais il ne faut pas les confondre avec les phases diverses du développement, avec ce procès, ce progrès que Speusippe a eu la gloire d'introduire dans la philosophie[3].

Toutefois il est juste de remarquer, et M. Fouillée l'a déjà fait, que la procession alexandrine, contrairement

1. *Met.*, XII, 7.
2. Dans sa thèse : *de Speusipp.*, III, p. 8.
3. Ravaiss., l. l. : « Nec forte absurdum si quis prima hic celebratæ a Neo-Platonicis προόδου initia deprehendere sibi videatur. »

à l'idée d'un progrès, est un mouvement en sens inverse, une chute. Car pour produire l'être, le Parfait s'abaisse, ὕφεσις, et s'abaisse de plus en plus à chaque degré de l'être.

Mais si Speusippe ne suit pas ici, autant qu'on l'a cru, la trace des pythagoriciens, sur beaucoup d'autres points, il se rapproche d'eux : il conçoit le monde comme un être animé et vivant[1]; la matière est pour lui l'infini considéré comme un; il pose l'Un et les nombres qui en dérivent, comme l'*autre* principe des êtres; mais obéissant à la tendance spiritualiste et dualiste de Platon, il considère l'Un et l'autre comme des éléments réels, et non comme des facteurs simplement idéaux de la réalité. Il distingue l'Un en soi, l'Un avant les unités, l'Un primitif, de l'unité qui est le premier des nombres[2], et identifie la cause motrice, la raison, avec l'âme du monde et le feu central[3].

De la pluralité et de l'unité, opposées comme elles le

1. Cic., *de Nat. D.*, I, 1.

2. *Met.*, XIII, 8.

3. Cic., *de Nat. D.*, I, 13. Conf. Théophr., *Metaph.*, 322, 12 : Σπεύσιππος σπάνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν.... Le reste est corrompu et ne s'entend que par un changement de leçon. On lui attribue cette définition de l'âme : l'idée de ce qui est étendu en tout sens : ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ, qu'il n'y a aucune raison de changer en ἀδιαστατοῦ, comme le propose M. Ravaisson. Iamblique (Stob., *Ecl.*, I, 862. Cf. Diog. L., III, 67) la rapporte à Platon même. Et Plutarque, *de Gener. anim.*, c. 22, la reproduit, développée comme de Posidonius : Ἰδέαν τοῦ πάντη διαστατοῦ καθ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα. C'est tout à fait la doctrine du *Timée*, p. 36 e, identique elle-même à celle du feu central, ou âme du monde, qui, suivant les pythagoriciens, du centre où elle a sa demeure s'étend aux extrémités du monde, qu'elle enveloppe tout entier. Sext. Emp. IV, 331. *Fragm. Philol.* Boeckh., p. 167 : Τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς. C'est une conception toute pythagorique.

sont dans la table des contraires, naissent les nombres[1], mais les nombres seuls et les nombres mathématiques[2].

Il célèbre les vertus de la décade dont les éléments, c'est-à-dire les 4 premiers nombres, contiennent le fondement de tous les rapports géométriques; il admet les cinq éléments, la migration de l'âme, qu'il fait immortelle, même dans sa partie irrationnelle, plus fidèle en cela aux principes pythagoriciens qu'à ceux de Platon.

Xénocrate partage avec Speusippe[3] la tendance pythagoricienne et la prédilection pour les mathématiques[4]. Il rétablit le nombre idéal que Speusippe avait supprimé, mais il le confond avec le nombre mathématique;

1. *Met.*, XIV, 1091 b, 24 : Οἱ τὸ μὲν ὁμολογοῦντες ἀρχὴν εἶναι πρώτην καὶ στοιχεῖον, τοῦ ἀριθμοῦ δὲ τοῦ μαθηματικοῦ.

2. Mais, pour éviter l'objection et la difficulté de faire provenir du nombre mathématique abstrait la grandeur concrète et étendue, après avoir en commençant posé l'Un, il multipliait les essences sans les relier ni les déduire, et, supprimant la causalité du nombre, posait différentes espèces d'essences et de principes, les unes pour les nombres, les autres pour les grandeurs, les autres pour l'âme. *Met.*, VII, 2, p. 1028 b, 19; XII, 10, 1075 b, 37. Mais en juxtaposant ainsi des principes et des essences, sans coordonner par une action de l'un à l'autre, par le lien de cause et d'effet, les êtres antérieurs aux êtres postérieurs (*Met.*, XIV, 3, 1090 b, 13 : Τὸ μηθὲν ἐπιβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον), il déchirait l'unité du tout, et ne faisait plus du drame admirable de la nature qu'une mauvaise tragédie, où, comme des épisodes sans rapport entre eux, les phénomènes se succèdent et se juxtaposent sans se lier, et sans former un tout réel, une unité vivante. *Met.*, XII, 1075 b, 37 : Ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν. XIV, 3, l. i. : Οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.

3. Il suivait l'opinion de Speusippe, dit Asclépius, *Schol. in Aristt.*, p. 740. C'est à lui que Sext. Empir., *adv. Math.*, VII, 16, rapporte la division précise et développée de la philosophie considérée comme un tout systématiquement lié, en trois parties, division que Platon n'avait fait qu'indiquer vaguement.

4. Il les appelait λαβαὶ φιλοσοφίας. Plut., *Virt. Mor.*, c. 12. Diog. L., IV, 10.

de l'unité et de la dyade indéfinie il déduit immédiatement les nombres, et l'âme est, d'après sa définition célèbre, dont on lui dispute, il est vrai, l'invention, un nombre se mouvant lui-même[1], un nombre, parce qu'elle participe du même et de la permanence, se mouvant, parce qu'elle participe de l'autre et du changement. Comme Speusippe, il admet cinq éléments; de plus, il considère Dieu, auquel s'applique surtout cette définition de l'âme, comme répandu dans le monde et pénétrant en toutes ses parties, jusque dans les êtres privés de mouvement[2]. Ce Dieu est l'Un, principe mâle, nombre impair; la dyade est le Dieu femelle: d'eux naissent le ciel et les planètes. Comme Platon, Xénocrate reconnaît trois sortes d'êtres : l'essence intelligible figurée par le triangle équilatéral; l'essence matérielle, figurée par le triangle scalène; l'essence mixte, ou le monde sensible et réel, figurée par le triangle isocèle.

Héraclide du Pont qui appartient à l'école académique, avait cependant entendu les pythagoriciens, et écrit un ouvrage sur eux. Si dans sa théologie il s'éloigne peu de Platon, il se rapproche beaucoup des pythagoriciens dans sa cosmologie, qui nous présente un atomisme assez semblable à celui d'Ecphantus. La raison divine a fait de ces atomes le monde : la terre tourne quotidiennement autour de son axe tandis que le ciel des étoiles fixes est immobile. Les étoiles et la lune sont des corps semblables à la terre. L'âme humaine composée d'une

1. *Tuscul.*, I, 10 : « Xenocrates animi figuram et quasi corpus negavit esse, verum numerum dixit esse, cujus vis, ut antea Pythagoræ visum erat, in natura maxima esset. » Cf. Plut., *de Gen. anim.*, 3.
2. Clem., *Strom.*, V, p. 590.

matière éthérée et légère habite la voie lactée avant son entrée dans le corps.

De près ou de loin, ces philosophes touchent à l'école pythagoricienne; mais le pythagorisme se continue et revit dans d'autres écoles très-distinctes entre elles et de lui. Nous avons déjà vu que le platonisme s'en inspire, mais ce sont les stoïciens surtout, qui renouvellent, étendent et approfondissent les principes essentiels de la doctrine. Comme les pythagoriciens, en effet, les partisans de Zénon font de la nature entière un être vivant. Sans nier la réalité distincte d'un principe idéal et rationnel des choses, qu'ils appellent également λόγος et dont ils font aussi un germe, ils en nient l'existence séparée et transcendante, et par leur doctrine précise et nette de l'immanence sont, comme eux, tout près de confondre Dieu et le monde. Seulement le stoïcisme, à l'idée de nombre, principe où le mouvement apparaît moins dans son essence que dans sa qualité, substitue l'idée de la force tendue à travers la matière et la travaillant péniblement pour lui donner la forme. Mais néanmoins la matière n'existe pas sans la force ni la force sans la matière; point de corps sans âme, point d'âme sans corps.

Le principe des stoïciens est ainsi le principe des pythagoriciens : l'unité concrète, active et passive, vivante et mouvante, loi interne, essence même de l'être, enveloppant les contraires et produisant de son sein le développement des raisons séminales [1] contenues dans l'unité, ἐξ ἑνὸς πάντα γίγνεσθαι [2]. Par une imitation évidente

1. Arist., *Met.*, XIV, p. 300, l. 31.
2. Cleanth., *Stob.*, I, 11, 372.

de la technologie pythagoricienne, ce principe prend l'épithète d'ἀρρενοθῆλυ, qui est comme le synonyme d'ἀρτιοπέρισσον. La monade première est le feu qui relie toutes parties de l'univers et en forme un tout éternel; διαμονῆς συνόχην, disaient les pythagoriciens.

Tout en mettant plus volontiers en relief la notion de la force, de l'activité, de l'effort, le stoïcisme n'avait pas négligé le principe de l'harmonie, qui se ramène au nombre. Il compare l'ordre et la convenance des choses à l'accord d'une lyre, à une proportion, à un rapport homologue, ὁμολογία, en un mot à une harmonie; et il réduit la perfection et la beauté au nombre qui renferme tous les nombres, καλὸν δὲ τὸ τελεῖον.... πρὸς τὸ πάντας ἔχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμούς [1], « quod omnes numeros habet [2]. »

Tout participe à la raison séminale, quoiqu'à des degrés différents ; tout être est lié aux autres et au tout lui-même par une communauté de nature. Les individus ne sont que des fragments d'un seul système : μέρη γὰρ αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. L'idée de la sympathie universelle, non-seulement des hommes, non-seulement des êtres vivants, mais de la nature entière avec laquelle notre être individuel doit s'unir, et dans laquelle il doit, pour ainsi dire, se plonger et se perdre (toti te mundo insere), cette idée stoïcienne est en germe dans le pythagorisme.

On pourrait dire qu'ici s'arrête l'histoire de l'école; précisément parce que ses principes essentiels ont été adoptés par le platonisme et le stoïcisme, ils subissent,

1. Diog. L., VII, 100.
2. Cic., *de Off.*, I, 4, 28, 40.

au sein de ces systèmes, des modifications profondes qui souvent les défigurent. Ceux qu'on appellera désormais du nom de pythagoriciens n'en auront guère plus que l'enseigne : ce sont des éclectiques, qui composent leurs opinions d'un mélange des idées d'Aristote, de Platon, de Zénon. Les doctrines qu'ils cherchent à remettre en honneur, pythagoriciennes d'origine et de nom, ont reçu déjà des altérations et des développements considérables. C'est par des caractères extérieurs, pour ainsi dire, étrangers à la philosophie, que la marque de l'école se laisse reconnaître. Le néopythagorisme n'est que l'union des idées platoniciennes et des formules numériques pythagoriciennes. Le premier mélange des Idées et des nombres avait produit dans l'ancienne Académie la symbolique et la mystique religieuses. Nous reverrons dans le néopythagorisme ce double caractère, c'est-à-dire le penchant à la symbolique des nombres et par une suite naturelle la pratique des sciences mathématiques. Quand l'école proprement dite disparaît dans le cours du quatrième siècle, le nom s'en conserve encore et s'applique à une association vouée à une règle de vie pratique, qui n'est ni sans affinité ni sans analogie avec la vie ascétique des cyniques. Nous retrouverons également dans le néopythagorisme, ces pratiques ascétiques et religieuses, auxquelles, sans doute, mais nous ne savons dans quelle mesure, se mêlaient des idées philosophiques. Enfin une dernière marque de son origine, c'est le penchant à la culture des arts magiques, caractère qu'on aperçoit déjà dans le fondateur de l'Institut ; nous avons vu, en effet, qu'il passait pour avoir possédé une puissance et une science surnaturelles qu'il

tenait, disait-on, des mages et peut-être de Zoroastre.

Au point de vue philosophique, voici ce que le néopythagorisme nous présente : les Idées de Platon déjà devenues des nombres dans l'Académie de Xénocrate et de Speusippe, en prennent de plus en plus le caractère. Mais ces nombres, formes ou Idées, tendent à se distinguer du principe premier ou de Dieu dont ils dérivent, et de la matière ou dyade qu'ils produisent. Comme les Idées sont devenues pour lui des pensées divines, et que la dyade dérive de l'unité, on voit que malgré la triplicité de leurs principes, au fond les néopythagoriciens rétablissent l'unité de Pythagore. C'est en effet à concilier l'unité avec la multiplicité des causes premières que tendent leurs efforts.

L'immanence panthéistique, c'est-à-dire la présence réelle et immédiate de Dieu dans la nature, de l'unité dans la multiplicité, cherche à s'accorder avec le principe oriental de la transcendance, qui élève Dieu au-dessus et le place au delà et en dehors du monde. Les néopythagoriciens en cherchant des intermédiaires qui relient ces deux mondes, de plus en plus séparés par le mouvement des idées nouvelles, préparent la doctrine de l'immanence alexandrine, dont le caractère est purement dynamique et suivant laquelle Dieu n'est plus présent que médiatement et virtuellement dans les choses. En donnant à tout être et au monde lui-même une âme, qui se répand en tout et répand avec elle la mesure, le nombre et l'harmonie, les anciens pythagoriciens conduisaient déjà à ce principe, qui place la perfection au-dessus de la quantité et

de la matière, et la considère comme antérieure à elles. L'unité se distingue déjà, si elle ne s'en sépare pas encore, de la multiplicité. Dans le rapport qui les rapproche et ne peut pas, tout en les conciliant, complétement les identifier, l'élément supérieur devait bien vite dévorer l'élément inférieur. C'est en effet ce qui se produisit, et ce même résultat se manifeste encore, quoique obscurément, dans le nouveau pythagorisme. De plus, précisément parce que l'unité divine, sans mélange, invisible, n'est plus liée à la nature, elle échappe à la fatalité des lois inflexibles qui enchaînent le monde physique, et on peut la concevoir comme susceptible de changer de pensées et de volontés : la science et l'art d'obtenir ces changements de la puissance divine, constituent la magie[1].

La conception de la matière, que les nouveaux pythagoriciens empruntent à Platon, à Aristote et aux Stoïciens, se rattache cependant encore, au moins dans quelques-uns de ses développements, au vieux pythagorisme : le point, en effet, est pour eux le principe des corps et répond à l'unité ; 2 est la ligne ; 3 la surface ; et 4 le corps. Leur morale est insignifiante et terne : c'est un syncrétisme sans originalité, et qui n'a d'affinité avec l'ancienne école que la couleur mystique des préceptes et le penchant à l'ascétisme dans la pratique.

Après ce tableau d'ensemble, nous pourrons glisser plus rapidement sur les opinions particulières de chacun des néopythagoriciens, pris individuellement, pour montrer en quoi elles se rapprochent et en quoi elles s'écartent des doctrines des anciens pythagoriciens.

1. Voyez l'ouvrage très-savant et très-intéressant de M. Alf. Maury *La Magie dans l'antiquité*. Paris, Didier.

Il est assez singulier que ce soit à Rome que renaquirent, vers le temps de Cicéron, les doctrines de Pythagore profondément modifiées et en partie assimilées et absorbées par l'Académie et le Portique. Le vrai berceau de cette résurrection philosophique était-il à Alexandrie, comme le croit M. Zeller? C'est en effet à Alexandrie qu'ont vécu Alexandre Polyhistor, Eudore et Arius, les plus anciens historiens de la secte; Sotion qui avait uni à la doctrine des Sextius [1] le dogme de la

1. Dans une revue si rapide des influences de la philosophie pythagoricienne, je n'ai pas cru devoir insister sur l'École des Sextius. On me l'a reproché : « Il est fâcheux également, dit l'honorable rapporteur, p. 227, qu'il (l'auteur) n'ait fait qu'à peine articuler le nom du philosophe pythagoricien Sextius, dont les *Sentences* sont parvenues jusqu'à nous, qui vivait sous Auguste, pour lequel Pline l'Ancien professait une estime particulière, et auquel Sénèque (*Ep.*, 59, 6), un de ses admirateurs, accordait cette louange, qu'il avait écrit en grec, mais qu'il pensait en romain : « Sextium ecce maxime lego, virum acrem, » græcis verbis, romanis moribus philosophantem. » N'était-ce donc point une bonne fortune que de rencontrer en plein monde romain, dans ce monde généralement si pauvre en philosophes, un représentant assez accrédité des doctrines pythagoriciennes, pour avoir donné naissance à une secte, la secte des Sextiens. » (*Quæst. nat.*, l. VII, c. 32.) On pourrait croire, à entendre ces paroles, que c'est une chose certaine que l'École des Sextiens a été une École vraiment pythagoricienne, et que les *Sentences* de Sextius, qui sont parvenues jusqu'à nous, nous en ont transmis les doctrines? Les faits, tels du moins que je les ai pu recueillir et comprendre, sont loin de confirmer ces assertions, et puisque je suis mis en demeure de le faire, j'essayerai d'expliquer pourquoi je n'ai pas cru devoir insister sur cette secte. La secte des Sextius était d'un caractère profondément pratique, et partant vraiment romain : « Sextiorum nova et romani roboris secta, » et ne fut qu'un phénomène isolé et passager « inter initia sua, quum magno impetu cœpisset, exstincta est. » (Sen., *Quæst. nat.*, VII, 32, 2.) Sa tendance philosophique la rapprochait du stoïcisme, avec lequel on peut dire qu'elle était confondue. « Liber Qu. Sextii patris, magni, si quid mihi credis, viri, et, licet neget, Stoïci. » (Sen., *Ep.*, 64, 2.) Ils font bon marché de la science, et ne sont que des médecins de l'âme, des guides de la vie, des directeurs de la conscience et du cœur hu-

migration des âmes ; enfin Philon, dont le système n'est pas sans rapport avec le néo-pythagorisme. Faut-il admettre, au contraire, que les associations secrètes qui pratiquaient la règle de la vie pythagorique, et s'étaient répandues en Italie et jusque dans Rome, y avaient ap-

main : « Contra affectus, impetu, non subtilitate pugnandum. » Les deux seuls traits pythagoriciens qu'on signale en eux, sont, le premier : l'obligation d'un examen de conscience à la fin de chaque journée (Sen., *de Ira*, III, 36), comme le prescrivent les *Vers d'Or*, v. 40), et le second, l'interdiction de la nourriture animale, que Sotion seul fondait sur la doctrine de la métempsycose et que Sextius justifiait uniquement par des considérations générales de douceur et d'humanité. (Senec., *Ep.*, 108.) J'avais relevé ce dernier point, qui seul intéresse l'histoire de la philosophie, et je me croyais quitte envers les Sextiens. Mais si je n'ai point usé des *Sentences* de Sextus, c'est par des raisons plus graves sur lesquelles il faut bien que je m'explique.

On trouve dans Origène (*Contr. Cels.*, VIII, p. 397), dans Jean Damascène (*Sacr. Parall. Tit.*, IX, XI, XVII), dans Porphyre (*Quæst. Homer.*, 26), dans Antonius Mélissa, moine grec du huitième siècle d'après Saxius (*Onomastic. Litt.*, vol. II, p. 333-370), dans S. Maxime, d'abord secrétaire de l'empereur Héraclius, puis moine et abbé, tous deux auteurs de recueils et d'Anthologies assez semblables à ceux de Stobée, on trouve, dis-je, un certain nombre de sentences morales, écrites en grec, citées sous le titre Σέξτου ou Σίξτου γνῶμαι. Si l'on en excepte celles qu'on lit dans le recueil attribué à Démophile, le n° 104 des Similitudes pythagoriciennes, les n°s 9 et 23 des Sentences pythagoriciennes, et le fragm. n° 127 de Démocrite, les Γνῶμαι grecques de Sextus sont au nombre de quatorze, et forment à peu près quatorze lignes de texte. Elles n'ont absolument aucune valeur philosophique, aucun caractère pythagoricien, et ne se recommandent par aucun mérite de style ni d'originalité, de tour, ni de fond. Seulement Origène (*C. Cels.*, VIII, p. 397) et Eusèbe (n° 2010) appellent l'auteur un pythagoricien. Outre cela, un prêtre d'Aquilée du septième siècle, nommé Rufin, qui avait traduit en latin Eusèbe et Origène, a également traduit en latin 427 sentences, qu'il a réunies sous le titre *Annulus*, et qui forment, comme il le dit lui-même, un Manuel pratique de piété et de dévotion. Il parle de l'auteur de ces sentences, dans le Prologue de son ouvrage, en ces termes : « Sixtum in latinum verti, quem Sixtum ipsum esse tradunt, qui apud vos idem in urbe Romana Sixtus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus. » Ce Sixtus serai

porté depuis longtemps des traditions et des principes philosophiques qui, à un moment donné, se formulèrent en un ensemble nouveau ? C'est un point d'histoire encore obscur, et sur lequel on ne peut fournir aucune solution vraiment fondée.

pape Sixte II, ou Xyste, mort en 257. Il s'agit de savoir si, comme le croient God. Siber, Hamberger, Reines, Mich. Lequien, l'auteur est le pape Sixte ou Xyste, ou bien le philosophe pythagoricien cité par Origène et Eusèbe sous le nom de Sextus, ou enfin l'un des Sextius connus et célébrés par Sénèque, comme le croit encore M. de Lasteyrie, *Sentences de Sextius*, Paris, 1842. Ajoutons qu'il y a de ce recueil une traduction syriaque conservée, sur la composition de laquelle MM. Ewald et Meinrad Ott ne sont pas d'accord.

Non nostrum hos inter tantas componere lites.

Sans aborder ce point de la discussion, ouvrons ce livre, et lisons en quelques lignes.

1. L'homme fidèle est l'homme élu.
2. L'élu est l'homme de Dieu.
5. Celui qui chancelle dans la foi est déjà infidèle.
20. L'âme est purifiée par le verbe de Dieu au moyen de la sagesse.
29. L'ange est le ministre de Dieu pour les hommes.
30. L'homme est aux yeux de Dieu d'un aussi grand prix que l'ange.
400. L'âme monte à Dieu par le verbe de Dieu.
387. Personne ne possède solidement ce que le monde donne, — *mundus dat.*
17. Rends au monde ce qui est au monde, et à Dieu ce qui est Dieu.
367. Le fidèle parle peu; mais ses œuvres sont nombreuses.
368. Le fidèle qui se prête à être instruit deviendra lui-même un ouvrier de la vérité.
10. Il faut couper tout membre de votre corps qui vous invite à agir contre la pureté. Il vaut mieux vivre avec un seul membre, que d'en avoir deux et être puni.

Il me paraît inutile de multiplier, comme cela serait très-facile, les rapprochements. Bornons-nous à citer ce texte connu de S. Matth., XVIII, 8 : « Si votre main ou votre pied vous est un sujet de scandale, coupez-les, et les jetez loin de vous. Il vaut bien mieux pour vous que vous entriez dans la vie, n'ayant qu'un pied ou qu'une main, que d'en avoir deux et être jeté dans le feu éternel. »

La conclusion saute aux yeux. Maintenant que, dans ces sentences

Quoi qu'il en soit, P. Nigidius Figulus, ami et contemporain de Cicéron [1], est cité par celui-ci comme le premier qui ait rétabli l'École et la doctrine pythagoriciennes [2]. Les titres de ses ouvrages perdus annoncent qu'à des études philologiques, il avait uni des recherches sur l'Astrologie, la Théologie, la Physique [3], et justifient les épithètes dont se servent pour le caractériser saint Jérôme et la Chronique d'Eusèbe [4].

probablement empruntées pour la plupart aux philosophes païens, il s'en trouve de Sextius le Romain, sans doute cela est possible, vraisemblable si l'on veut; mais comment peut-on l'affirmer ou le prouver? Toute preuve historique fait défaut, et si l'on veut s'appuyer sur les arguments internes, on n'en trouve pas davantage. Rien de ce qui caractérise le pythagorisme n'apparaît dans ces maximes, plutôt stoïciennes, mais d'un stoïcisme attendri, épuré, idéalisé par l'influence chrétienne.

Ce n'est pas là un ouvrage chrétien, en ce sens que le symbole de la confession chrétienne n'y est pas exprimé. Mais évidemment c'est l'ouvrage philosophique d'un chrétien, dont l'esprit est plein de la lecture du Nouveau Testament.

En résumé les sentences de Sextius, traduites par Rufin, n'ont rien de pythagoricien; on ne sait pas quel en est l'auteur; il n'est pas probable que ce soit le pythagoricien nommé par Origène, et il est possible que ce soit le pape Sixte II. Ce qu'il y a de plus invraisemblable, c'est qu'elles appartiennent à l'un des Sextius célébrés par Sénèque, lesquels d'ailleurs étaient plutôt des stoïciens que des pythagoriciens.

Et maintenant je pense qu'on approuvera ma réserve et qu'on me pardonnera de n'avoir point usé d'un document plus que suspect.

1. Mort en 45 avant J. C., en exil, après la défaite de Pompée, dont avait embrassé la cause.

2. Cic., *Tim.*, I : « Hunc extitisse qui illam revocaret. » Id., *Vatin.*, 6 : « Ad quem plurimi convenirent. »

3. *De extis; de Auguriis; de Diis*, en XIX livres; *de Sphæra; de Animalibus; Commentarii grammatici.* Cicéron l'appelle : « Acer investigator earum rerum quæ a natura involutæ videntur; » et Sammonicus, dans Macrobe, II, 12 : « Maximus rerum naturalium indagator. »

4. S. Jerôm. : « 709, 45 ant. Christ. Nigidius Figulus Pythagoricus et magus in exilio moritur. Cf. Hertz : *de P. Nigidii Figuli studiis*,

Déjà peu goûtés de son temps, à cause de leur obscurité et de leur subtilité, ses livres sont aujourd'hui perdus, et Dion, qui nous en marque la tendance à un syncrétisme astrologique, emprunté aux Grecs, aux Égyptiens, et à la divination des Étrusques [1], ne nous en fait pas connaître le contenu.

On n'en sait pas davantage sur les opinions de Vatinius qui voulait se faire passer pour pythagoricien, mais que Cicéron accuse d'avoir voulu cacher sous ce beau nom toutes sortes d'infamies [2].

Quel fut le succès, quelle fut l'importance de cette renaissance prétendue de l'École pythagoricienne à Rome? C'est ce qu'il est assez difficile de savoir [3]. Si nous apprenons par David l'Arménien que Juba II, roi de Mauritanie, à l'époque d'Auguste, fit réunir tous les écrits de Pythagore, comme Ptolémée avait fait réunir ceux d'Aristote [4], ce qui suppose un certain réveil de la curiosité philosophique, Sénèque nous rapporte que la secte pythagoricienne, qui haïssait le bruit et la foule, ne pouvait pas trouver à Rome un seul professeur [5]. On est donc porté à croire que cette étincelle rallumée, dit-on, par Nigidius, s'éteignit bientôt dans l'indifférence.

Berlin, 1845. Dreysig, *de Nig. Figuli fragmentis apud Schol. Germanici servatis*, Berlin, 1854.

1. Dio., 45, 1.
2. Cic., *in Vatin.*, 1, 1, et 6, 14.
3. Il est difficile de voir autre chose qu'une hyperbole de rhétorique dans ces mots de S. Jérôme : « Respice omnem oram Italiæ quæ quondam Magna Græcia dicebatur; et Pythagoreorum dogmatum incisa publicis litteris æra cognosces. » Mais elle ne prouverait d'ailleurs rien pour l'Italie Romaine.
4. *Scholl. Aristt.*, *in Categ.*, p. 28 a.
5. *Qu. Nat.*, VII, 32.

Mais avant de s'éteindre, elle eut le bonheur d'enflammer le génie de deux grands poëtes, chez lesquels l'influence des idées pythagoriciennes est incontestable et forte. Ce sont Virgile et Ovide.

Virgile, le plus érudit des poëtes, et l'un des hommes les plus érudits d'une époque d'érudition, où l'école d'Alexandrie avait cherché à raviver par le savoir, la philosophie et l'histoire, la flamme expirante de l'inspiration poétique, Virgile a adopté et exprimé, en vers admirables, trois des opinions les plus considérables du pythagorisme : la théorie d'une âme du monde, qui, sous la forme d'un feu éthéré, pur, céleste, le pénètre, l'enveloppe et l'anime ; la théorie de l'identité du principe de la vie, commun à tous les êtres qui en ont le privilége ; enfin le dogme de la Préexistence et de la Renaissance, c'est-à-dire de l'éternité indéfectible de l'Ame et de la Vie.

Ces théories se montrent vaguement indiquées dans *Silène*, v. 30.

« Namque canebat uti magnum per inane coacta
Semina terrarumque, animæque, marisque fuissent,
Et liquidi simul ignis. »

Mais de cette description encore tout ionienne de l'origine des choses, le poëte passe à une précision plus grande dans les *Géorgiques*, IV, où le principe divin de la vie apparaît circulant à travers la nature entière, et par sa vertu éternelle ne laissant pas de place à la mort.

« Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas,

Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia ; nec morti esse locum ; sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo. »

Non-seulement rien ne meurt et tout vit, mais tout vit de la même vie, du même principe de vie. Le rocher battu par la vague, et l'astre qui rayonne dans les profondeurs infinies du ciel, le Dieu, l'homme et la bête, la plante, le ver de terre et l'étoile, ne sont que des degrés divers de l'être, et non des êtres différents. Dieu immanent à tous et à chacun, les unit entre eux, s'il ne les confond pas et ne les absorbe dans son propre être. Cette âme du Tout est un feu divin qui l'alimente de sa flamme éternelle :

« Principio Cœlum ac terras, camposque liquentes
Lucentemque globum Lunæ, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus, vitæque volantum.
Igneus est ollis vigor,
. . . . Atque aurai simplicis ignem. »

Ce feu ne pouvant s'éteindre, la mort n'est qu'une apparence ; elle est un mode de la vie, et comme une de ses fonctions, une de ses phases. La métempsycose est donc la conséquence du système, et il n'est pas étonnant que....

« Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethæum ad fluvium, Deus evocat agimne magno,
Scilicet immemores supera ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reverti. »

Quant à Ovide, qui suppose que Pythagore servit de maître à Numa, on sait qu'il fait paraître Pythagore lui-même au milieu de son poëme des *Métamorphoses* (l. xv).

Il vient, comme un prophète, révéler aux hommes le secret de la vie, et fonder le dogme de l'immortalité sur un principe qui est loin de lui donner plus de prix.

« Morte carent animæ; semperque priore relicta
Sede, novis domibus vivunt habitantque receptæ: »

L'âme ne connaît pas la mort : comme un voyageur éternel, lorsqu'elle a quitté une demeure, elle s'en va vivre dans une autre et y jouir d'une hospitalité passagère.

« Omnia mutantur : nihil interit. Errat, et illinc
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus ; eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster. . . . »

On voit ici affirmer non-seulement la persistance de l'être, l'éternité de la vie, mais encore la transformation infinie et illimitée des genres naturels, et la variabilité des espèces : en quoi Ovide se montre plus fidèle à l'esprit panthéistique du pythagorisme qu'à la vérité des faits et aux principes supérieurs de la raison.

Müllach place vers la même époque, mais sans en donner aucune raison, l'ouvrage d'Ocellus Lucanus *sur la nature du Tout*[1]. Si cette hypothèse est exacte, nous avons dans ce livre un témoignage de l'existence d'une École pythagoricienne de nom, mais plutôt platonicienne de doctrine. La métempsycose n'y est pas mentionnée ; en revanche, il est prouvé, par des arguments empruntés à Parménide et à Aristote, que le monde est éternel, sans commencement ni fin : il en est ainsi, par conséquent, des parties qui le composent, et des parties

1. Lucien fait de l'auteur un disciple immédiat de Pythagore.

de ces parties. La Terre a donc toujours existé, et sur la terre ont toujours vécu des hommes, des animaux, des plantes [1]. Les corps sont contenus dans leur forme par la vie; la cause de la vie est l'âme. Le monde subsiste en vertu de l'harmonie dont la cause est Dieu. Le devenir, dont l'existence est manifeste, suppose une matière sensible. La matière toujours changeante et muable, divisible à l'infini, est distincte des formes éternelles et immuables, qui sont les vraies réalités, et que l'intervention de Dieu fait seule descendre dans la matière informe, mais apte à la forme. Mais ces choses composées sont elles-mêmes toujours changeantes, et ne méritent pas le nom d'êtres qu'on leur donne ordinairement.

Il est facile de reconnaître, dans ces opinions, l'influence des platoniciens ; cependant, quelques traces des idées et des doctrines de Philolaüs se retrouvent dans Ocellus : ainsi il admet les cinq corps, les deux parties du monde, l'une douée d'un mouvement éternel sans changement, l'autre où le changement règne. Ces deux parties sont liées étroitement entre elles, et ne font qu'un tout harmonieux, où se trouvent, disposés en une série ordonnée croissante, tous les degrés de l'existence, depuis l'imperfection la plus grossière jusqu'à l'absolue perfection. Les êtres sont composés de contraires au nombre de douze, qui sont répartis entre les quatre éléments.

Apollonius de Tyane en Cappadoce vivait à peu près vers la moitié du premier siècle de notre ère [2]. On le con-

1. *De natur. universi*, c. 33.
2. Philostrate a écrit sa vie, mais en y mêlant beaucoup de fables, si bien qu'on ne sait plus comment en dégager l'élément historique.

sidère comme fondateur d'une forme de la philosophie pythagoricienne qui mêlait aux doctrines modifiées déjà de Platon, des idées orientales. Son pythagorisme consiste moins dans les doctrines, car il considère même la théorie des nombres comme secondaire et subordonnée, que dans la pratique. Il cherche à reprendre la tentative d'une réforme religieuse de la vie morale, et, comme Pythagore, il essaye la restauration d'un culte divin plus pur, dans le sens d'une pratique sévère et au moyen de miracles et d'exemples de sainteté.

L'unité est le principe suprême; cette unité simple, indivisible, immatérielle, n'arrive pourtant à l'existence réelle qu'en s'unissant à la matière, dont elle se distingue sans pouvoir s'en séparer. Quand la matière vient à remplir l'être, il naît [1]; quand elle le quitte, l'être rentre dans l'état de pure et invisible essence : et c'est ce qu'on nomme la mort. Cette alternative, ce mouvement et ce repos, qui rappelle l'ancien pythagorisme, constitue la vie du monde et toute la réalité de l'être. Le monde est, en effet, un grand vivant qui se suffit à lui-même, parce qu'il est mâle et femelle : il est doué de raison et d'intelligence. En lui se manifeste, sous toutes les formes, Dieu, qui le remplit de sa puissance et de sa présence. L'homme est d'origine et d'essence

1. *Ep. ad Valer.*, trad. lat. d'Olearius : « Nulla omnino res interit, nisi in speciem; quemadmodum nec gignitur quidquam nisi specie. Ubi enim aliquid ex statu essentiæ in naturæ statum transit, id generatio videtur; mors contra, ubi ex statu naturæ ad statum essentiæ redit; quum interea vere nihil quidquam generetur aut corrumpatur, sed tantum conspicuum sit modo, modo conspectui subducatur rursum; illud quidem propter materiæ crassitiem, hoc vero propter essentiæ tenuitatem, quæ semper eadem est, motu tantum et quiete differt.

divines. L'âme immortelle passe de corps en corps, c'est à-dire de prison en prison, et ne peut être délivrée de cette longue série de supplices que par la pratique des règles de vie morale instituées par Pythagore.

Modératus de Gadès est également nommé un pythagoricien, et appartient, comme le précédent philosophe, au premier siècle [1]. Il essaye d'unir le pythagorisme au platonisme, et de rattacher le principe matériel au principe divin, sans les confondre en un seul. La matière, élément informe, n'est que la quantité : cette quantité, dans son état idéal et primitif, est contenue en Dieu qui, au jour où il veut produire le monde, la sépare de lui, se sépare d'elle, et par là la prive de la forme dont il est le principe et dont il conserve en lui l'essence. Puis, sans qu'on sache comment, cette quantité idéale et primitive est le paradigme et le principe de la quantité étendue, divisée, dispersée, qui s'éloignant du bien autant que de l'être, se confond presque avec le mal [2]. Cette opposition inconciliable de la matière et de l'Idée est, comme on le sait, purement platonicienne. Si la quantité est le nombre, comment un pythagoricien aurait-il pu dire qu'elle s'éloigne de l'être et du bien?

En opposition et en concurrence avec la matière, Modératus admet trois sortes d'unités :

I. L'unité première, supérieure à l'être et à l'existencc.

1. Sous Néron ou Vespasien. Plutarque l'introduit comme interlocuteur dans un de ses dialogues Symposiaques, VIII, 7, 1. Conf. Jons., *de Script. Hist. Phil.*, III, v. 2.

2. Simplic., *in Phys.*, 50 b : Παραδείγματά ἐστι τῆς τῶν σωμάτων ὕλης.... διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος παράλλαξιν· δι' ἃ καὶ κακὸν δοκεῖ ἡ ὕλη ὡς τὸ ἀγαθὸν ἀποφευγοῦσα.

II. La seconde unité, ou l'être intelligible, les Idées.

III. La troisième unité est l'âme, qui participe de l'unité absolue et des Idées.

Tout en adoptant la doctrine pythagoricienne des nombres, Modératus en supprimait la signification pythagoricienne en ne les considérant que comme des symboles des idées, des espèces de signes destinés à en préciser le sens. 1 exprimait ainsi l'idée de l'unité, de l'égalité, la cause de l'harmonie, de la permanence, de la régularité des choses : c'est l'expression numérique de l'ordre, de la perfection, de Dieu.

2 représente la différence, la multiplicité, l'inégalité, la division, le changement : c'est l'expression de la matière et du mal [1]. Il est clair que nous n'avons ici que la notion de la dyade, telle que l'avaient conçue Speusippe et Xénocrate.

Je ne vois pas trop pour quelles raisons on compte habituellement Plutarque parmi les platoniciens pythagorisants. Ce qui est surtout à signaler chez lui, c'est un éclectisme sage, qui accueille avec le platonisme les idées péripatéticiennes et adoucit la rigueur morale et les excès logiques du stoïcisme. Ses écrits attestent, il est vrai, qu'il était versé dans la connaissance du pythagorisme ancien et nouveau, et son maître Ammonius plaçait, comme il le dit lui-même, une partie de la philosophie dans les mathématiques [2]. Quant à lui, il identifie les nombres aux Idées, et les dérive de deux principes : l'Un et la dyade. Les nombres naissent lorsqu'une partie plus ou moins grande de l'infini est limitée par le

1. Iambl., *V. P.*, 48.
2. Plut., *de El*, c. 17.

fini. Les corps naissent des points, qui engendrent les lignes, d'où se développent les surfaces. Comme l'ancien pythagorisme, il admet une âme du monde, mais il la suppose primitivement sans ordre et sans raison ; c'est Dieu qui dépose en elle l'harmonie en la divisant en parties suivant des nombres harmoniques ; il admet également les démons, les cinq éléments, et la division tripartite de l'âme. Mais ces analogies n'ont rien de proprement pythagorique, et relèvent toutes du platonisme et de l'École académique.

Nicomaque de Gérase, qui vivait vraisemblablement avant les Antonins, est encore nommé par les historiens de la philosophie, un pythagoricien : il pose l'Un ou la monade comme l'être premier qui, en se dédoublant, fournit la dyade ; l'une de ces essences est l'esprit ou Dieu, l'autre est la matière. Nicomaque distingue deux unités, l'unité première et l'unité engendrée, ἕν πρωτόγονον, image et produit de la première. Dieu porte en son sein, en germe, toutes les choses de la nature [1]. Le principe immédiat, le modèle des choses, est le nombre, qui les précède dans l'esprit de Dieu. On reconnaît ici à peu près toutes les opinions de Modératus. Si les nombres sont des paradigmes des choses, ils ne sont plus, comme dans le vrai pythagorisme, les choses mêmes. Dans sa *Théologie arithmétique*, Nicomaque avait cherché à montrer la signification philosophique et la nature divine de chacun des nombres depuis 1 jusqu'à 10, et dans ces interprétations symboliques et mystiques, il s'était livré à tous les caprices d'une imagination intempérante, comme l'ob-

1. *Theol. Arithm.*, p. 6 : Σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα.

serve l'auteur anonyme de l'ouvrage intitulé : *Theologoumena Arithmetica* [1].

Théon de Smyrne, qui appartient à cette époque, se traîne dans les mêmes idées; il célèbre également la haute importance des nombres, et distingue l'unité pure de la monade qui se multiplie dans les nombres.

Alcinoüs est un platonicien comme Atticus : l'âme du monde qu'ils admettent tous deux avec la démonologie, n'a rien de particulièrement caractéristique.

Il faut en dire autant de Numénius d'Apamée : c'est le précurseur du néo-platonisme. Si on l'appelle un pythagoricien, c'est qu'il est d'avis que Platon a tout emprunté de Pythagore d'une part, et de Moïse de l'autre; car c'est lui qui appelle le disciple de Socrate un Moïse parlant grec, Μώσης ἀττικίζων. Il unit la spéculation grecque aux conceptions orientales, ouvrant ainsi la voie aux alexandrins. Ce qu'il y a en lui de pythagorique, c'est d'admettre la préexistence et la migration des âmes, et de placer l'essence de l'âme dans le nombre.

De même que le néo-pythagorisme était né de la tentative de conciliation entre les doctrines de Platon et celles de Pythagore, de même le néo-platonisme est issu d'une fusion semblable entre les doctrines de Platon et celles des néo-pythagoriciens.

Ce sont les néo-pythagoriciens qui ont été les premiers à interpréter la théorie des Idées, de manière à ne faire des Idées que des formes de l'entendement divin, des pensées de Dieu. Plotin fut même accusé de n'être que le plagiaire de Numénius le pythagoricien, et l'on peut dire du moins que toute l'école pythagorisante

1. P. 142.

a exercé une très-sérieuse influence sur son esprit. Comme les pythagoriciens, Plotin est panthéiste; il croit comme eux à l'immanence de Dieu dans les choses; mais il spiritualise cette idée, et cherche à sauver la perfection, l'immatérialité, la simplicité, l'unité du principe divin, sans les séparer du monde sensible. Non-seulement il distingue le Dieu suprême des puissances divines qui agissent directement sur la nature, mais il élève Dieu, l'Un absolu, au-dessus même de l'acte de la pensée et de l'intelligence. Tout dérive de l'Un; mais tout n'en dérive pas immédiatement. Dans ce panthéisme dynamique, Dieu est à la fois immanent et transcendant, c'est-à-dire qu'il est dans les choses et à la fois en dehors d'elles. Il y a une progression transcendante de principes liés entre eux :

I. L'Un, le Bien, causalité absolue;

II. L'être identique à la pensée et qui est pluralité dans l'unité; car la pensée n'est possible que par les Idées qui sont conçues en même temps comme nombres, et le nombre est l'anneau intermédiaire par lequel on voit la pluralité sortir de l'Un. Plotin nomme quelquefois l'être nombre; quelquefois il fait des nombres, la racine et la source des êtres.

III. L'âme est le troisième principe;

Plotin admet deux âmes : la première qui est absolument immatérielle, produit la seconde, laquelle est unie au corps du monde. C'est dans cette seconde âme que sont les λόγοι σπερματικοί, c'est-à-dire les raisons actives et agissantes enveloppées dans les germes des choses; ces raisons sont déterminées dans leur acte par le nombre.

Le monde est un tout sympathique, et cette sympathie,

cette harmonie des parties, et pour ainsi dire des membres qui le composent, constitue sa beauté et sa perfection.

Quoique l'influence pythagoricienne soit ici bien évidente, on ne peut s'empêcher d'observer que le spiritualisme de Plotin transforme et épure les idées qu'il accueille, et qu'il a d'ailleurs reçues déjà modifiées par les interprétations antérieures, données à la doctrine de Pythagore par Platon et par le stoïcisme. Iamblique a plus de goût encore que Plotin pour la mystique des nombres dont il célèbre, pour ainsi dire, avec des hymnes, les merveilleuses puissances[1]. Si les mathématiques ne sont pas toute la philosophie, du moins toutes les parties de la philosophie en reçoivent l'influence. Cependant il ne faut voir dans les nombres que des symboles de vérités supérieures.

Plus conforme à la tradition platonicienne qu'à celle de Pythagore, Iamblique admet que le nombre est une essence incorporelle, existant par elle-même, placée entre le fini et l'infini, les formes indivisibles et les formes divisées, en un mot, entre les Idées et les λόγοι, l'intelligible et le psychique.

Les nombres se distinguent des âmes en ce qu'ils sont immobiles, et cependant l'âme et l'Idée sont un nombre. Le nombre est le modèle d'après lequel l'intelligence démiurgique a formé le monde. Il faut distinguer les nombres mathématiques et les nombres géométriques. Les principes des nombres mathématiques sont l'Un et la cause première de la pluralité; les

1. Procl., *in Tim.*, 206 a : Ὁ δὲ θεῖος Ἰάμβλιχος ἐξυμνεῖ τοὺς ἀριθμοὺς μετὰ πάσης δυνάμεως.

principes des nombres géométriques sont le point et l'extension. Dans les formes géométriques et dans les nombres se manifestent l'être et la beauté, qui, par conséquent, ne sont absents que dans les compositions les plus élémentaires et les ébauches les plus grossières d'organisation; cette absence de nombre constitue toute la réalité du mal.

C'est moins par ces opinions, qui ne se séparent pas essentiellement de celles de Plotin et de Porphyre[1], que par sa tendance mystique et religieuse, que Iamblique se rattache aux pythagoriciens : il prétendait ramener, il est vrai, à leurs principes, le platonisme tout entier; il suivait leur règle de vie, qu'avait déjà célébrée Porphyre, et se vantait de renouveler leurs miracles. Nous avons vu, dans l'exposition de la doctrine, qu'Eudore distinguait déjà deux sortes d'unités : l'unité ou le nombre concret et étendu, πρῶτον ἓν ἔχον μέγεθος, et l'unité qui, sous le nom de πέρας, s'oppose à l'ἄπειρον. C'est en approfondissant ces nuances, encore confuses et obscures, que Proclus arrivera, à l'aide de la participation ou procession, à distinguer les trois unités suivantes :

1. L'unité du multiple ou du sujet participant.

2. L'unité multiple de la forme participée, ou la monade participable.

3. Enfin l'unité absolue ou monade imparticipable.

L'Un est principe souverain : comme principe, il engendre par son être même, et comme son être est l'u-

1. Je ne trouve rien de particulièrement pythagoricien dans les théories philosophiques de Porphyre; car la procession par laquelle l'un devient pluralité, sans sortir de sa nature, n'a nullement cette origine.

nité, il ne peut engendrer, du moins immédiatement, que des unités, αἱ ἑνάδες : car le produit immédiat de l'unité ne peut être que le nombre. Le nombre est antérieur et supérieur à l'idée, comme le disait déjà Syrianus : « Quiconque s'appliquera à connaître les doctrines théologiques des pythagoriciens et le *Parménide* de Platon, verra clairement qu'avant les Idées sont les nombres. »

Toute la doctrine de Proclus se ramène, on le sait, à des triades et même à trois triades : la triade psychique, la triade intellectuelle, la triade divine.

La triade divine est engendrée par l'Un ; chacune des triades forme avec l'Un, le sacré quaternaire ; toutes les trois réunies avec l'Un, constituent la sainte décade qui réalise toutes les perfections et tous les nombres.

On le voit : ces trois triades sont pythagoriciennes, non-seulement par leur nombre, mais encore par leurs éléments composants : en effet, la première est le composé ou mélange de la limite et de l'illimité fait par l'Un, principes, celle-là de toute forme, celui-ci de toute matière, réunis et unis dans l'être ; la seconde comprend la limite, l'illimité et la vie ; la troisième, la limite, l'illimité et l'intelligence.

De tous les alexandrins, Proclus est certainement celui où l'influence des pythagoriciens est la plus manifeste, non-seulement dans le fond, mais encore dans la forme toute mathématique des classifications et des divisions.

Le platonisme ancien et nouveau, en s'introduisant dans le christianisme, y apporta les éléments pythagoriciens qu'il avait lui-même adoptés. L'unité se concilie

déjà dans la philosophie chrétienne avec la Triade ou Trinité, au moyen de la procession incompréhensible et ineffable du Père. Mais outre ces influences générales, on peut en observer de plus directes et de plus particulières, surtout dans le gnostique Valentin, et dans saint Augustin.

Les Syzygies de Valentin et ses classifications des principes portent l'empreinte profonde de la doctrine des nombres. L'emploi des rapports numériques de certaines oppositions considérées comme constitutives des êtres, aussi fréquent chez lui que chez les pythagoriciens, constituent des analogies frappantes, remarquées déjà et signalées par S. Irénée[1], la principale source pour l'histoire des doctrines gnostiques.

Le principe suprême est la monade représentée comme le commencement avant le commencement, προαρχή, qui rappelle la cause avant la cause des pythagoriciens. Cette unité fait, par sa vertu, l'unité de toutes les parties du monde qu'elle réunit et unit en un tout.

Dieu est antérieur au monde et supérieur à l'être, principe, il est vrai, assez peu pythagoricien, quoi qu'on en dise ; mais les Syzygies le sont davantage.

Le premier couple de ces contraires, principes de tout ce qui est, se compose de Bythos, principe mâle, et de Sigé, principe femelle, qui repose dans le sein de Bythos et est sa pensée silencieuse. De ce couple procèdent la raison et la vérité, qui engendrent à leur tour le Verbe et la Vie, d'où naissent l'Homme et l'Église.

Ces quatre couples forment la première octoade, à la-

1. II, 14, 7.

quelle succèdent dix Æons produits par le Verbe et la Vie; ces dix Æons sont distribués en cinq syzygies, et douze autres, nés de l'Homme et de l'Église, sont divisés en six syzygies. Nous avons donc le nombre total de trente principes, somme des nombres 8, 10, 12, qui étaient considérés par les pythagoriciens comme parfaits; ces trente Æons forment le plérôme divin, le monde suprasensible d'où, par une faute de la Sagesse, est né le monde matériel.

Quoique le caractère pythagoricien soit manifeste dans ces nombres et dans le jeu de ces oppositions disposées par couples, cependant les analogies sont purement extérieures et apparentes. D'abord la procession change le fond du système. Bythos enfante tous les contraires, et cette génération n'est pas pythagoricienne, car elle fait naître l'imparfait du parfait, tandis que, pour les pythagoriciens, ils coexistent de toute éternité. En outre, les Syzygies sont des couples, mais non des couples de vrais contraires : ce sont plutôt des représentations orientales, empruntées peut-être au culte de la Syrie, et tirées, par une analogie matérielle, des relations et affinités sexuelles.

Dans saint Augustin les théories numériques sont moins grossières, mais elles tombent parfois dans la puérilité qu'on reproche aux pythagoriciens.

L'âme, dit-il, mue par une espèce d'inspiration miraculeuse, a soupçonné qu'elle était un nombre, et le nombre même par qui tout est nombré. Du moins, si elle n'est pas réellement le nombre, on peut dire qu'elle aspire à l'être. Tout dans la nature tend à réaliser le nombre, et le nombre par excellence, l'Unité.

L'arbre n'est arbre que parce qu'il est un. Si l'homme est supérieur à l'animal, c'est parce qu'il connaît et produit les nombres; car l'âme est pleine de formes, c'est-à-dire de nombres; formes, nombres, c'est tout un. Au-dessus des nombres sensibles et changeants, il y a les nombres spirituels et éternels, intelligibles et invariables, que domine l'unité parfaite et absolue. Le principe de toute chose est cette unité suprême[1]. En outre, c'est parce qu'elles sont unes que les choses nous plaisent; l'unité est belle, nous l'aimons pour elle-même; elle est le principe de tout ce qui est aimable; c'est la forme même de la beauté. Pourquoi? C'est que nous aimons l'être, l'être vrai et réel, et que la réalité ou la vérité d'un être est en proportion de son unité. Etre n'est rien autre chose qu'être un. L'unité est la mesure de l'être, c'est l'être même[2].

C'est ce qui prouve que l'âme est un nombre; car ce qui renferme l'unité et comprend le nombre, ne peut être que nombre et unité. En effet, pour connaître, le sujet doit être ou se faire semblable à l'objet. Unie par la connaissance à l'unité et au nombre, l'âme ne peut manquer d'être nombre et unité.

L'unité est tellement le principe de l'être, que dans l'homme même, composé d'un corps et d'une âme, le

1. *De Ordin.*, II, 14, 6.

2. Doctrine toute Alexandrine. Cf. Plotin. *Enn.*, VI, l. IX, 81 : « Tous les êtres ne sont des êtres que par leur unité. Que seraient-ils, en effet, sans cela? Privés de leur unité, ils cesseraient d'être ce qu'ils sont. L'être est identique à l'unité. » Cf. Id., *Enn.*, VI, l. VI, § 16 : « Comment le nombre existe-t-il en soi? C'est qu'il est constitutif de notre essence. Le nombre de l'âme est une essence de la même nature que l'âme. » .

corps et l'âme ne font qu'un être, une seule personne et de là cette tendance, cet amour naturel que l'âme a pour son corps[1].

Nous venons de le voir : parce que l'unité est la forme de l'être, elle est en même temps la forme de la beauté. Dans les choses composées et changeantes, ce qui constitue l'unité, c'est la proportion, le rapport, l'ordre, l'harmonie, c'est-à-dire le nombre, qui imite l'unité. Tout ce qui plaît, plaît par le nombre ; la beauté des formes comme celle des mouvements est un nombre. Demandez-vous ce qui vous plaît dans la danse, dans la musique, dans tous les arts[2], le nombre vous répondra :

1. Proposition où il est facile de reconnaître la pensée et les formules mêmes de Philolaüs : « Anima inditur corpori per numerum.... diligitur corpus ab anima. » Claud. Mamert., II, 7.

2. Dans le sixième livre du *de Musica*, VI, il distingue cinq espèces de nombres musicaux.

1, Le nombre dans le son, le nombre sonore, le nombre objet, *numeri sonantes*.

2, Le nombre de la sensation, le nombre du sujet, de l'âme, en tant que percevant l'impression, le nombre passif, *numeri occursores*.

3, Le nombre en acte, le nombre du sujet qui ne se borne plus à entendre, mais à prononcer les sons, à faire et à produire les nombres, *numeri progressores*.

4, Le nombre qui retentit encore dans la mémoire, alors que les sons se sont depuis longtemps évanouis, *numeri recordabiles*.

5, Le nombre de la raison, qui saisit dans ces sons, juge et goûte avec joie l'égalité qui en fait le charme, comme il repousse l'inégalité qui la choque et l'offense, *numeri judiciales*.

C'est un fait remarquable et déjà remarqué par Plutarque, *de Musica*, que les sons ne produisent une sensation qu'en communiquant aux nerfs auditifs un nombre de vibrations égal à celui des vibrations qui les constituent : et, comme le son affecte l'intelligence aussi bien que l'ouïe, on peut et on doit dire qu'il y a un nombre dans l'esprit comme dans le sens. De là ces propositions qu'on rencontre dans Platon, *Tim.*, 80, comme dans Aristote, *Polit.*, VIII, 5, que le rhythme et l'harmonie des sons de la voix humaine ne sont que l'image de l'harmonie et du rhythme intérieurs de l'âme.

c'est moi. Partout vit et règne le nombre, mais le nombre éternel qui rayonne du sein de Dieu, unité suprême, absolue, parfaite.

Toutes les créatures ressemblent à Dieu, en ce qu'elles ont le nombre, dont il est le principe. L'homme est un être tombé de l'unité dans la multiplicité[1].

Dans l'application de cette doctrine des nombres, saint Augustin se rapproche encore des opinions pythagoriciennes, et, en particulier, de celles qu'on se rappellera avoir trouvées dans Philolaüs. A l'âme, en effet, est attribué le nombre 3, image de la trinité divine; au corps le nombre 4, car il contient évidemment les quatre éléments. L'homme, dans son être complet, est donc le nombre 7. Ce nombre 7 se retrouve partout, et spécialement c'est le nombre des actes de l'âme, qui sont :

1° La vie animale, « animatio »; 2° la vie sensible, « sensus »; 3° la vie active, « ars »; 4° l'activité vertueuse, « virtus »; 5° la sérénité, « tranquillitas »; 6° le mouvement vers Dieu, « ingressio »; 7° la contemplation. De même, il y a dans la vie de l'individu six âges que couronne un septième terme, la mort; il y a dans la vie de l'homme intérieur six mouvements qui aboutissent à un septième: le repos éternel et la béatitude sans fin.

La vie du genre humain peut être comparée à celle d'un individu, et si on retranche de l'histoire, où ils ne méritent pas de trouver place, les peuples impies qui n'ont pas connu Dieu, on trouvera sept périodes dans la

1. *De Trinit.*, l. IV, n. 30. *Epist.*, II, n. 4 : « Ab unitate in varietatem lapsi sumus. » C'est la théorie qu'on retrouve au VI° livre du *de Musica*.

vie des peuples élus, dont l'ancien Testament est l'histoire.

La sixième de ces périodes, que saint Augustin compare aux sept jours de la Création, est commencée par la prédication de l'Évangile et remplie par son règne ; elle dure encore et durera jusqu'à la fin du siècle. Son soir, sera le moment terrible où le Fils de l'Homme viendra sur la terre ; c'est alors que se lèvera le septième jour de l'Humanité, le jour de l'éternel matin, de l'éternel repos, de l'éternel sabbat.

Il serait facile, mais il est inutile de poursuivre dans saint Augustin ces analogies arbitraires[1] ; nous en avons

1. Je croyais en avoir dit assez sur le pythagorisme de S. Augustin. Le docte auteur du Rapport, qui le connaît bien, me reproche d'avoir « omis les six livres de son Traité *de Musica*. » Cet ouvrage est, en effet, un de ceux où l'influence presque superstitieuse des nombres se donne pleine carrière ; mais son sujet, trop spécial, et absolument étranger à la philosophie, m'avait engagé à le passer sous silence, quoique je l'aie attentivement lu, et même analysé ; car il traite d'une matière dont je me suis autrefois beaucoup occupé, la Métrique. En effet, malgré son titre, cet ouvrage, où il est à peine question de musique, n'est qu'un traité de métrique. Il est vrai qu'il est incomplet, comme presque tous les ouvrages philosophiques de S. Augustin, et que, comme eux, il ne traite pas ou à peine de l'objet qu'il se propose. De même que le *de Ordine*, qui avait pour but de montrer comment l'ordre de la Providence peut renfermer à la fois le bien et le mal, aboutit à un plan d'études ; de même que le *de Quantitate animæ*, qui devait résoudre six questions sur l'âme, n'en traite que trois ; de même le *de Musica*, qui devait avoir douze livres, n'en a que six, et l'objet, que l'auteur s'est proposé, dit-il, à savoir d'élever l'âme à Dieu par la contemplation des nombres, ne se laisse deviner qu'au sixième livre ; car les cinq premiers sont, comme je l'ai dit, un traité de métrique, où, chose curieuse, je retrouve quelques-unes des hypothèses de God. Hermann, et non pas les plus raisonnables. Après avoir posé au premier livre les principes généraux qui doivent guider la composition du vers, et montré que son essence et sa beauté consistent dans l'unité, qui ne peut être qu'une unité de proportion, et qu'en outre sa mesure doit être en proportion avec les facultés de nos sens, S. Au-

dit assez pour prouver que la doctrine des nombres avait exercé sur ses opinions une influence considérable et qui n'a pas toujours été heureuse.

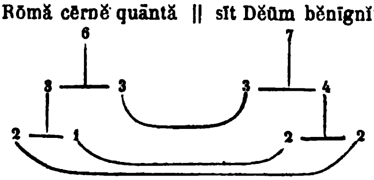
Je ne vois dans la scolastique aucune trace marquée et directe d'influences pythagoriciennes; peut-être, en l'étudiant de près, pourrait-on en découvrir quelques-

gustin traite successivement des pieds, du rhythme et du mètre, de la quantité, du vers. Et partout il montre que le vers est fondé, dans son ensemble comme dans ses parties, dans son tout comme dans ses césures, sur la loi du nombre, sur l'égalité des rapports, sur la proportion des membres. Mais cédant à cette tendance à l'exagération qui est le propre de son esprit, il tombe dans de véritables puérilités dont on va juger : Il trouve dans ce trochaïque tétramètre hypercatalectique les nombres suivants :

Rōmă, cĕrnĕ quāntă || sīt Dĕūm bĕnīgnītas.

Il coupe, à tort assurément, son vers après quāntă, et il obtient, par cette césure, fausse à tous égards, six demi-pieds dans le premier membre, et sept dans le deuxième. Maintenant 6 se décompose en 3+3, et 7 en 3 + 4.

Rōmă cĕrnĕ quāntă || sīt Dĕūm bĕnīgnītās.



Et il remarque que le 3 final du premier membre fait le pendant du 3 du second; que la somme de ces deux 3 égale 6, c'est-à-dire la valeur du premier membre. Il était plus difficile de montrer l'égalité du premier 3 et du dernier 4. Pour cela, l'auteur a recours à une véritable supercherie : il divise 4 en deux parties égales : 2 + 2 : et 3 en 2 + 1; il obtient ainsi deux 2, l'un au premier et l'autre au dernier membre, qui se balancent et s'équilibrent. Mais comment égaler le 2, qui reste au dernier membre avec le 1 du premier? — Il faut se souvenir que l'unité a en soi une telle vertu de concorde, un tel amour pour les autres nombres qu'elle s'identifie ou s'égalise avec eux tous : *Propter illam Unius cum ceteris numeris amicitiam etiam ista tria* (3) *tanquam sint quatuor accipimus*. Néanmoins, comme

unes dans J. Scott Érigène, qui aurait emprunté cet élément au platonisme alexandrin[1].

$3+3=6$, mais que $2+2$ d'une part, et $2+1$ (doit être ici considéré comme $=2$) $=8$, qu'ainsi on ne peut pas équilibrer parfaitement ces deux parties l'une par l'autre, S. Augustin rejette de son autorité privée cette forme métrique : *Ideo istud genus copulationis a lege versuum separatur*. En appliquant ce procédé singulier au vers dactylique héroïque, S. Augustin obtient les nombres suivants :

Arma virumque cano || Trojæ qui primus ab oris.

5 *demi-pieds*. 7 *demi-pieds*.

Quelle égalité peut-il y avoir entre 5 et 7? Voici l'ingénieuse ressource : On élève 5 au carré, et $(5)^2=25$; puis on divise 7 en deux parties $4+3$. On carre chacun de ces nombres $(4)^2=16$ et $(3)^2=9$, et en additionnant ces deux carrés, $16+9$, on a 25, nombre égal au carré de 5. C'est ainsi que le premier membre du vers héroïque contient, sous une inégalité apparente, une égalité profonde et secrète qui en explique la beauté. Je termine cette note, peut-être trop longue, par une remarque assez curieuse : S. Augustin ne veut pas scander le vers héroïque par dactyles, mais par anapestes, et il ramène également le mètre ïambique au genre trochaïque : « Heroïcum, quod usus metitur spondeo et dactylo, subtilior ratio, anapæsto et spondæo : eadem ratione iambicum genus invenitur trochaïcum. » Or, c'est la thèse de M. God. Hermann, *Element. doctr. metricæ*. Il y a plus : S. Augustin, pour obtenir cette césure et ce rhythme, pose en principe que le premier membre doit être, que le second ne doit pas être terminé par un pied complet. Il scande donc ainsi :

ăr | mă vĭrŭm | quĕ cănō || Trōjǣ | quī prī | mŭs ăb ō | rīs.

On voit de plus qu'ici le rhythme commence par une syllabe, et finit de même. Mais ces deux syllabes, si on les additionne, constituent le sixième pied qui est nécessaire à l'hexamètre héroïque, devenu anapestique. C'est l'origine de la théorie de l'*anacrusis*, de M. Hermann; mais l'*anacrusis* est plus extraordinaire en ce que cette syllabe initiale est, dans son système, pour ainsi dire en l'air, et ne doit compter pour rien dans la mesure du vers. Les métriciens grecs et latins n'ont rien connu de pareil. Quoi qu'il en soit, si l'influence pythagoricienne est visible ici, on peut dire qu'elle n'a aucun caractère philosophique, et l'on me pardonnera peut-être d'avoir cru que je pouvais me dispenser de la signaler. Du reste, S. Augustin caractérise lui-même ces cinq premiers livres en ces termes : « Adeo plane pueriliter.... morati sumus.... quam nostram nugacitatem excuset..., etc. » c. I.

1. V. Taillandier, *Scott. Erigène*, Strasb., 1843.

Ce n'est guère que par Aristote que le moyen âge a pu connaître Pythagore, et les ouvrages où Aristote mentionne Pythagore n'ont été répandus dans l'Europe occidentale que par les versions arabes-latines. Jusque-là, je doute que le moyen âge en ait connu autre chose que le nom, ou ce que les Latins Cicéron et Senèque, ont pu lui en apprendre. Dans son Anti-Claudianus[1] Alcuin de Lille, décrivant les effigies des grands hommes qui ornent le palais de la Nature, y place celui de Pythagore à côté de ceux de Platon, de Ptolémée, de Virgile, de Cicéron et d'Aristote, et, d'ailleurs, donne à chacun des traits qui les catérisent assez exactement.

Dans le livre *de Vegetabilibus et Plantis*, d'Albert, aux premiers chapitres, on trouve cité le nom du philosophe *Abrutatus*; c'est, dit Albert, le nom que les Arabes donne à Pythagore. Dans l'histoire des animaux, *Historiæ animalium*, du même docteur, le nom d'Alcméon, cité deux fois par Aristote, est transcrit par Albert en Halkamian, Alkyménon ou Altirnemon, et par Michel Scott, dont la version était certainement sous les yeux d'Albert, en Alkakalnéon, Alcaméon, Alkakaroti. Ce qui prouve que les docteurs scolastiques n'avaient pas les textes grecs, ni même des versions latines faites sur le grec d'Aristote et à plus forte raison de Pythagore.

Avant même qu'Aristote fût parfaitement connu, on trouve des influences pythagoriciennes dont le mode de transmission nous échappe.

Amaury, dont les livres et les opinions furent condamnés par un concile de Paris, en 1209, enseignait

1. Liv. I, c. 4 et liv. III, c. 2.

que tout est un, tout est Dieu, Dieu est tout; que les idées créent et sont créées; que Dieu signifie le but final des choses, parce que tout doit retourner en lui pour y former un être unique et immuable; que Dieu est l'essence de tous les êtres. Suivant David de Dinant également, tout est essentiellement un; toutes choses ont une même essence, une même substance, une même nature.

Ces doctrines alexandrines ont pu être puisées dans les ouvrages de Denys l'Aéropagite, et surtout dans le Traité *de la division de la Nature* de Scott Érigène ou peut-être dans le *De Causis*, faussement attribué à Aristote, et où saint Thomas ne voyait qu'un extrait de l'*Elevatio theologica* de Proclus. Ajoutons encore le *Fons vitæ* d'Avicebron, par où s'introduisit le pythagorisme contenu dans la philosophie alexandrine et platonicienne.

Il est possible que l'autorité de saint Augustin ait favorisé, au XVIe siècle, ce rétablissement du platonisme confondu avec le pythagorisme, qui marque la renaissance de la philosophie. A l'influence prodigieuse de saint Augustin s'ajouta, pour recommander ce syncrétisme, l'erreur accréditée qui faisait naître le pythagorisme des livres hébraïques; ce pavillon sacré couvrait une marchandise profane et d'autant plus suspecte qu'on croyait trouver dans la Cabbale la vraie doctrine philosophique de l'Écriture sainte. La philosophie platonicienne offre, à l'époque où elle renaît, un mélange confus des idées alexandrines avec les opinions, à tort ou à raison, attribuées à Pythagore et avec les théories de la Cabbale.

Les Juifs avaient connu par les Arabes la philosophie néo-platonicienne; de là est née chez eux une direction d'esprit religieuse et philosophique, qui participe du gnosticisme chrétien du IIe siècle, admet les doctrines des anges et des démons de la religion des Perses, et s'efforce de s'approprier le contenu du christianisme et les résultats du néo-platonisme alexandrin et juif. Cette tentative se réalise dans la Cabbale (traduction), dont le contenu religieux et philosophique est caché dans une mystique des nombres aussi obscure que fantastique, qui atteste l'influence, au moins indirecte, du pythagorisme.

Le monde dérive de la lumière divine et éternelle, qui ne peut être perçue que par ses manifestations. Dieu est le néant, l'infini, l'ensophe, qui est tout et en dehors de quoi rien n'est. Cet ensophe se révèle avec une libre sagesse, et par là devient la raison de toutes les raisons; il se développe donc par émanation; et de même que tout est sorti de l'ensophe et qu'il a formé divers rayonnements ou degrés du monde des esprits, tout doit remonter et retourner à l'unité dans la lumière primitive.

Tout d'abord, l'ensophe se retire en lui-même pour former un vide qu'il remplit d'une émanation de lumière qui diminue par degrés. D'abord, la lumière primitive se manifeste par sa sagesse et sa parole dans l'être premier, type de toutes les choses créées, dans l'Adam Kadmon d'où sort la création, en quatre degrés.

Les dix cephiroth ou cercles de lumière forment quatre mondes qui s'ordonnent dans une série progressive. Avilah est le plus parfait et n'est soumis à aucun changement; le second est Beriah, le monde du chan-

gement, composé de substances spirituelles inférieures. Il en émane un troisième, le monde séparé, Jezirah, dans lequel les êtres individuels unissent la lumière et la matière; enfin, de celui-ci émane le quatrième, Ariah, le monde matériel, essence des choses changeantes et périssables. L'homme appartient, par sa nature complexe, aux trois derniers degrés, et s'appelle le petit monde.

C'est comme restaurateur du pygthagorisme que se présente Reuchlin; dans une lettre adressée à Léon X, il dit : « Marsile a fait connaître Platon à l'Italie; en France, Le Fèvre d'Étaples a restauré Aristote; je veux compléter leur œuvre, et moi, Capnion[1], je ferai renaître en Allemagne Pythagore, dont je publierai les ouvrages en te les consacrant sous ton nom. Ce projet ne peut être réalisé qu'en faisant connaître la Cabbale hébraïque, parce que la philosophie de Pythagore a été tirée des maximes de la science chaldéenne. »

C'est donc dans ses livres sur la Cabbale[2] qu'il faudrait aller chercher cette exposition de la philosophie pythagoricienne, dénaturée et profondément altérée, que nous retrouvons plus complète et plus développée dans Fr. Georgio, de Venise, platonicien et pythagoricien, qui écrivit, en 1525, un livre intitulé : *De Harmonia totius mundi*. Suivant lui, tout, en ce monde, est disposé selon les nombres qui, intimement unis à l'essence divine, en émanent pour régler les harmonies du ciel d'abord, et descendre, de là, jusque dans les choses

1. Traduction grecque du mot *Raüchlein*, diminutif de *Rauch*, fumée.

2. *De verbo mirifico*, et *de Arte cabbalistica*.

sensibles dont ils déterminent les divers modes d'être et les diverses natures. Il y a donc unité de substance, et une chaîne ininterrompue lie les plus infimes des êtres à l'être premier et parfait. Cette doctrine, révélée par Dieu aux Hébreux, a été communiquée également à quelques gentils, tels que Platon et Pythagore. Dieu est l'Un premier : il produit, par sa pensée, un fils d'où émanent, d'une part, l'amour qui lie le père au fils, et, d'autre part, le monde. Le monde a été fait en 6 jours, parce que 6 est le premier nombre parfait résultant de la combinaison des 3 premiers nombres ; en effet :

$$6 = \begin{cases} 6 \times 1 \\ 3 \times 2 \\ 2 \times 3 \\ 1 + 2 + 3 \end{cases}$$

Or 3 est l'image de la forme, qui, au moyen de 2, expression de l'angle, ramène la matière à l'unité. Voilà pourquoi le monde est formé d'éléments triangulaires. On reconnaît ici le pythagorisme numérique de la *Théologie arithmétique*, et celui d'Iambique et de Nicomaque.

Par l'harmonie, qui est l'unité dans la multitude, l'unité se développe, et c'est le nombre $27 = 3 \times 9$ qui régit ses développements ; car il y a 27 genres primitifs de choses, lesquels se répartissent en 3 ennéades :

I. L'ennéade supracéleste ;

II. L'ennéade céleste ;

III. L'ennéade élémentaire.

La première renferme 9 degrés sériés et liés d'Intelligences ; la seconde, 9 degrés sériés et liés de Cieux ; la

troisième, 9 degrés sériés et liés de choses corruptibles.

De même qu'il y a trois ennéades, il y a trois triades:

La triade simple ou Dieu;

La triade plane ou carrée;

La triade cubique ou solide.

Dans cette dernière, Dieu a créé les éléments au nombre de quatre, parce que ce nombre est la racine et le principe de tous les nombres, et contient toute l'harmonie musicale. La proportion harmonique manifeste l'identité des choses dans l'intelligence divine, qui contient les germes et les idées de tout ce qu'elle produit. La proportion arithmétique manifeste la différence des choses produites. La proportion géométrique en exprime les rapports et les fond dans l'unité.

Dieu prend d'abord une unité; il la double par la formation de la matière; il la quadruple par celle des éléments; il l'octuple par celle des êtres vivants. Les nombres pairs représentent l'élément inférieur et femelle; les nombres impairs l'élément supérieur et mâle. C'est par ces derniers qu'on arrive au cube, expression de l'harmonie parfaite. L'harmonie musicale et ses intervalles donnent la raison des choses; les intervalles de quinte règlent la création des choses divines; ceux de quarte, la création des êtres démoniaques et des âmes individuelles qui remplissent les sphères; ceux du ton, sont relatifs aux âmes des brutes; ceux du leimma ou demi-ton s'appliquent aux règnes inférieurs des minéraux et des végétaux.

Dieu se communique à toutes choses, mais dans une proportion différente; aux unes, dans la proportion sesqui-altère (3 : 2); aux autres, dans la proportion

sesqui-tierce (4 : 3); à celles-ci, dans la proportion sesqui-octave (9 : 8); à celles-là, dans la proportion sesqui-seizième (16 : 15); proportions qui constituent les intervalles de quinte, de quarte, du ton et du leimma, dont l'ensemble compose l'octave ou harmonie des anciens. Tout est ainsi fait avec poids, nombre et mesure; par poids il faut entendre les éléments solides, ou les dispositions des choses au bien ou au mal: c'est le moyen harmonique. Par mesure, il faut entendre les forces, propriétés, facultés assignées à chaque chose: c'est le moyen arithmétique. Par nombre, il faut entendre les formes spécifiques des choses: c'est le moyen géométrique. Tous ces nombres, exemplaires éternels des réalités sensibles, existent dans l'intelligence divine. Le monde est un vivant immense et infini, que Dieu maintient et soutient en agissant en lui à la façon d'une âme.

Par cette analyse, on peut juger jusqu'où l'auteur a poussé la minutieuse et puérile application des nombres. On y retrouve très-certainement l'influence, peut-être directe, des anciens pythagoriciens, mais troublée par une érudition intempérante et indigeste.

Cornélius Agrippa de Nettesheim, d'un savoir un peu moins indiscret, poursuit sa chimère d'une philosophie occulte et les secrets de la magie, dont les nombres lui donnent la clef.

Toute chose individuelle, est triple. Ajouté à l'unité, 3 fait le nombre 4 qui, à son tour, multiplié par 3, fait 12, nombre sacré entré tous. Maintenant 3 ajouté 2 fois à 4 arrive, en passant par 7, à la grande unité, 10, qui est la perfection. Néanmoins, chaque nombre a sa vertu propre et sa fonction particulière.

1, sans principe et sans fin, est la fin et le principe de tout.

2 est le nombre du mal, du démon, de la pluralité matérielle.

3 est le nombre des formes idéales, de l'âme, de l'esprit, de Dieu.

4 est le fondement de tous les autres nombres.

5 est le nœud qui lie tout, etc.

Dieu est la première monade; il se développe et se répand par émanation, d'abord dans le nombre 3, puis dans le nombre 10, qui représente les formes et les mesures de tous les nombres et de toutes les choses.

Jusqu'ici nous n'avons guère rencontré que des reproductions de la partie extérieure et formelle du pythagorisme. Le cardinal Nicolas de Cusa, un des précurseurs de Bruno, semble avoir pénétré plus profondément dans l'esprit philosophique du pythagorisme, qu'il avait peut-être connu particulièrement par les philosophes de l'école d'Alexandrie.

Le principe de contradiction proclamé par Aristote a sa valeur et son application dans l'ordre des choses finies : appliqué à l'infini, il faut le repousser, et poser le principe de la coïncidence des contraires. La circonférence d'une sphère infinie se confond avec la ligne droite; le mouvement d'un corps circulaire sur son axe, si on le suppose infini de vitesse, supprime les oppositions de distance comme de temps : en effet la vitesse infinie du mouvement fera que chacune des parties sera au même point, et cela en même temps; la succession comme la contiguïté sont supprimées. C'est, on le voit, l'application, au mode d'existence de l'ab-

solu, du principe pythagoricien : l'un est le rapport et la synthèse des contraires.

Dieu est ainsi, selon Nicolas de Cusa, à la fois l'infini de grandeur et l'infini de petitesse, le Maximum et le Minimum, ou plutôt l'unité, le point qui les contient tous deux en les absorbant l'un dans l'autre.

Les formes des choses sont des nombres intelligibles, qui en constituent l'essence; mais ces mêmes nombres sont dans notre intelligence, et la connaissance n'est autre chose que l'opération par laquelle les nombres de l'âme s'assimilent les nombres des choses : notre esprit est ainsi la mesure des choses. Cette âme est elle-même le nombre 4, ou un carré; mais, comme l'ont dit les pythagoriciens, c'est un nombre qui se meut, un principe de mouvement spontané de vie : c'est pour cela qu'elle est immortelle.

Jérôme Cardan de Pavie[1], médecin, mathématicien et philosophe, s'occupe surtout de la science de la nature et de la morale. L'Un est le bien et le parfait, qui porte tout en soi, vers quoi tout tend et aspire, c'est l'être éternel dans lequel seul un devenir des choses particulières est possible; c'est la substance unique d'où tout part et où tout revient. Cet Un est Dieu, et le monde est le développement continu de sa vie. La matière est partout; mais nulle part elle n'est sans forme; de même partout, dans la liaison de la forme et de la matière, se montre l'âme, activité motrice et ordonnatrice, qui donne une forme à la matière, et se présente par la matière comme vie. Son organe est la chaleur qui remplit et lie tout, qui agit partout

1. 1501, mort en 1570.

en renouvelant toutes choses, de sorte que la vie dans l'univers est dans un état perpétuel de transformation. Comme but et fin du développement de la vie terrestre, comme milieu de l'être et lien des deux mondes, l'homme unit en lui l'éternel et le périssable : il est à la fois plante et animal; il s'élève au-dessus de ces deux règnes par la raison qui le lie à Dieu, en sorte qu'il ne vit véritablement qu'en tant qu'il pense. L'esprit dans son essence est simple : c'est une lumière intérieure qui s'éclaire elle-même. Les esprits individuels renaissent dans des formes de vie toujours nouvelles, tantôt supérieures, tantôt inférieures, suivant les tendances et les forces de leur existence antérieure.

Bernardin Telesio [1] suit la direction des idées de Cardan. Tout naît de deux principes actifs opposés, le chaud et le froid, et d'une matière indéterminée, passive, inerte. Ces principes informent la matière de telle sorte qu'aucune partie ne reste ou simple masse, ou force pure, mais que dans toute partie, et jusque dans la plus petite, on trouve la force unie à la masse : toute masse est la masse d'une force; toute force est la force d'une masse. L'espace, vide en soi, est la possibilité d'être rempli, ou la capacité de contenir des corps. La matière des corps est, en toute chose, égale et la même, mais les actions des deux principes sur elle sont différentes.

Le plus grand des pythagoriciens de la Renaissance est certainement Jordano Bruno, qui avait été, comme il le dit lui-même, très-frappé des doctrines de Pythagore, et surtout de cette conception qui consiste à considérer la

1. 1508 + 1588.

monade comme un point représentant et contenant l'univers en raccourci, en germe, et d'où l'immensité multiple se développe et pour ainsi dire émerge.

Pythagore, dit Bruno, qui confond ici les époques et tient peu de compte de l'histoire, Pythagore a réuni les doctrines d'Héraclite et de Xénophane, qui admettaient la mutabilité perpétuelle des choses visibles, et celles de Parménide et de Mélissus, qui croient à l'immobilité et à l'infinité de l'être un et unique : il concilie ces points de vue en apparence opposés et contradictoires par le système des nombres, qui place au-dessus des propriétés mécaniques et dynamiques des choses les attributs mathématiques. La monade est l'essence et le fondement de toutes choses, et les nombres qui en dérivent représentent tout le développement et le système de la création. Les nombres ne sont en effet que certains principes, soit métaphysiques, soit physiques, soit rationnels, qui expliquent le mieux la relation de l'unité à la pluralité, et du simple au composé. L'intime rapport signalé par les pythagoriciens entre l'arithmétique et la musique est de nature à nous faire comprendre l'ordre du monde et l'harmonie des êtres. Ces points particuliers et d'autres encore, tels que le mouvement de la terre, la position centrale du soleil, la transmutation des choses créées, la distinction de l'âme et du corps, la migration des âmes, propositions que Bruno croit également appartenir au vieux pythagorisme, lui paraissent si complétement l'expression de la vérité, qu'il n'hésite pas à dire : « la scuola pitagorica e nostra. » Une analyse un peu détaillée de ses idées nous prouvera qu'il n'a pas tout à fait tort de se rattacher, comme il le fait, à l'école de Pythagore.

La nature n'a qu'un petit nombre de matériaux qu'elle combine d'un nombre infini de manières. Cette infinité de combinaisons les déroberait à notre esprit, si le calcul, qui n'est autre chose que l'activité logique, ne nous mettait en état de la ramener à un nombre : de là, pour Bruno, l'importance de la logique et de l'art de Raymond Lulle, qu'il essaya de perfectionner et de réformer : car cette chimère séduisait encore Bruno, comme elle avait séduit le moyen âge, et Leibniz lui-même n'en fut pas complétement désenchanté.

La logique n'est pas cependant le côté par où Bruno se rattache directement aux pythagoriciens. L'influence de leurs principes et de leur méthode se manifeste surtout dans l'exposé de ses doctrines métaphysiques, contenu dans l'ouvrage qui a pour titre : *De minimo, de maximo*. Dans des analogies et des allégories plus obscures que la plus obscure nuit, selon la comparaison de Brucker, Bruno joue comme les pythagoriciens avec les figures géométriques et les nombres ; il exalte les mathématiques comme le moyen de monter d'abord à la connaissance des secrets de la nature et de s'élever ensuite à la contemplation de Dieu : « sic e mathematicis ad profundiorum naturalium speculationem, et diviniorum contemplationem adspiramus [1]. »

En effet le point, l'unité, la monade, c'est-à-dire le minimum incommensurable et indivisible, ou l'infini de petitesse, est le principe d'où l'on s'élève au maximum, c'est-à-dire à l'infini de grandeur. Entre ces deux infinis se meuvent et roulent les grandeurs finies. Mais

1. *De minim.*, p. 134.

ces trois termes et par conséquent les deux extrêmes ou contraires n'en sont au fond qu'un seul. Le minimum est le maximum en germe, à l'état d'enveloppement; le maximum est le minimum à l'état de développement: ils se renversent l'un dans l'autre, se confondent, se pénètrent l'un l'autre. Le minimum est donc, comme on le voit immédiatement, le πρῶτον ἓν ἁρμοσθέν des pythagoriciens : il est tout et le tout; c'est le germe universel : ἓν ἀρχὰ πάντων, le foyer vivant de tous les êtres, l'unité des unités, la monade des monades. Il est aux choses leur substance, leur essence, leur cause : il est donc Dieu.

M. Chr. Bartolmess dont les analyses exactes m'ont été très-utiles dans cette partie de mon travail, croit que ce minimum est immatériel[1] : ce serait une différence qui distinguerait la doctrine de Bruno de celle des pythagoriciens. Pour moi j'en doute : je ne voudrais d'autre preuve de la non-immatérialité de la monade première que les propriétés que Bruno lui attribue. A vrai dire, le minimum n'est ni matériel, ni immatériel: il est à la fois l'un et l'autre; car il est la synthèse des contraires. Sans avoir précisément ni étendue ni figure ni mouvement, le minimum est ce d'où se développent le mouvement, la figure, l'étendue. Il engendre les nombres, mais il engendre également la ligne et par la ligne les surfaces et les solides. En outre, il est un point vivant, la molécule primitive, la cellule embryonnaire du corps; enfin il est la forme de ce corps, l'âme interne qui préside à sa vie et à son développement. Il

1. *Jord. Bruno*, t. II, p. 207.

est donc à la fois matière et forme; car l'être dans son expansion la plus grande ne se sépare pas du germe qui l'a produit, comme le cercle et la sphère ne se séparent pas du centre d'où ils se répandent et se déploient:

> Nam nihil est cyclus præter spectabile centrum,
> Et sine fine globus nihil est nisi centrum ubique.

Comme l'a très-justement remarqué Hégel, c'est ici le trait caractéristique et profond de la pensée de Pythagore qu'adoptent Bruno et Spinoza, et qu'il a adopté lui-même. Ces philosophes soutiennent tous également, avec plus ou moins de clarté, l'immanence de la forme dans la matière, et l'identité de ces deux éléments, distincts mais non séparés ni séparables, οὐχωριστά. Les formes de la matière lui sont ainsi primitivement inhérentes, en sont la puissance interne. L'acte se confond avec la puissance, l'être pour soi avec l'être en soi, l'idéal avec le réel : tout contraire est identique à son *contraire*. Par conséquent le petit est contenu dans le grand, et le grand dans le petit. Or comme c'est le cercle qui nous donne la notion et l'image la plus claire de cette coïncidence des termes extrêmes d'un rapport, on peut croire que le mouvement circulaire et la figure circulaire sont la forme de toute figure et de tout mouvement. « Omnia quodam modo circuire et circulum imitari[1]. » Aussi, dit Bruno, « ex minimo crescit et in minimum omnis magnitudo extenuatur[2]. »

Cette unité du minimum n'empêche pas la variété de ses manifestations : au contraire, tout est divers et tout

1. *De minim.*, p. 41.
2. *De minim.*, p. 99.

est un. Tout être est une monade ; toute semence renferme un monde ; l'univers se cache dans chaque objet. Il y a une progression sériée, tour à tour croissante et décroissante qui part, comme dans le diaule pythagoricien, de l'unité et y retourne : « Progressio a monade ad pauca, inde ad plurima, usque ad innumera [1], » L'unité est dans tout nombre, et chaque nombre est dans l'unité : ce qui revient à dire que Dieu pénètre partout, non pas successivement, mais d'un seul et simple acte ; il se communique et s'étend à toutes les choses de la nature. On ne peut pas dire que Dieu est la nature même ; mais il est la nature de la nature, l'âme de l'âme du monde : la nature est Dieu dans les choses : « Natura est Deus in rebus.... Ogni coza hà la divinità latente in se [1]. » Voilà comment toutes choses se meuvent et vivent, les astres, les animaux, les plantes, comme l'univers lui-même [2]. La mort n'est pour ce principe vivant en chaque être qu'un changement d'enveloppe et pour ainsi dire de vêtement [3] : ce n'est pas cesser d'être. L'âme est donc immortelle. Mais que deviendra-t-elle à la fin ? Continuera-t-elle de vivifier éternellement sur cette terre d'autres formes et d'autres corps, ou voyagera-t-elle de planète en planète à travers l'immensité de la création pour y remplir cette même fonction ?

Bruno nie l'existence du vide infini que les pythagoriciens plaçaient en dehors du monde : Dieu présent par tout, comble tout, remplit tout.

1. *Id.*, p. 130.
2. Christ. Bartolmèss., t. II, p. 113.
3. Pour Campanella aussi, le monde est un grand et parfait animal.

La pensée est la connexion intime, l'union parfaite entre l'esprit qui voit, et l'objet qui est vu. Pour que cet acte s'accomplisse, il faut qu'il n'y ait point d'intermédiaire, point d'intervalle, d'interstice entre les deux termes, mais un rapport intime et tellement intime, qu'ils s'y confondent : c'est ce que Philolaüs appelait l'harmonie.

Pour Bruno comme pour Pythagore, la figure n'est pas séparée du nombre, et c'est la figure qui donne aux choses leurs propriétés et leur essence. Les nombres expliquent donc tout. La tétractys est le nombre parfait, et figure la perfection, la plénitude de l'être, parce qu'elle est à la fois elle-même et l'unité et la décade.

Bruno est donc bien un vrai pythagoricien ; il est panthéiste, quoiqu'il admette l'existence de l'Un avant les choses, parce que s'il place l'Un au-dessus du tout, d'un côté, de l'autre il l'identifie avec ce tout, l'Un ne se manifestant que dans les choses, et l'Idée, la forme, c'est-à-dire la chose même, se confondant pour lui avec le nombre.

Le platonisme nouveau eut ses adhérents en Angleterre, et là, comme partout, il ne resta pas étranger à la théosophie et aux rêveries de la Cabbale, caractères du néopythagorisme des modernes. En Belgique, Van Helmont[1] essaya de transformer en métaphysique l'alliage de chimères qu'il trouvait dans le mysticisme théologique de Henri More et de Cudworth.

L'élément pythagoricien qui caractérise sa doctrine, qu'il nomme l'église philosophique, est reconnaissable :

1. De Vilvorde, près Bruxelles.

d'abord à l'influence qu'y joue la théosophie; et ensuite au penchant au mysticisme des nombres: car Van Helmont se décore lui-même du titre de « philosophe par l'Un dans lequel est tout. » Tout émane en effet d'un seul principe, parce que l'unité est la loi et le principe de l'ordre qui se manifeste dans l'univers. Dieu est donc différent, mais non séparé de la nature; il réside en elle, ou plutôt l'essence des choses réside en lui, parce qu'il en est la perfection. Comme il est par essence créateur, le monde est nécessairement éternel. Dieu l'a créé, mais il l'a créé de toute éternité; car il ne peut pas être sans agir, et son efficace créatrice ne peut pas plus avoir eu de commencement qu'elle ne peut avoir de fin. Tout est éternel dans l'éternel [1].

Cependant il ne crée ainsi que les germes des choses, lesquels se réalisent et se développent dans le temps: c'est en ce sens que l'imparfait existe avant le parfait.

Nulle espèce ne se peut changer en une autre espèce, quoiqu'il n'y ait entre elles qu'une différence de degrés et non une différence d'essence, puisque toute créature porte en elle un reflet de l'essence divine. Le corps n'est qu'un degré inférieur de l'esprit. Voilà comment on s'explique que l'âme aime son corps: c'est qu'ils son homogènes.

Van Helmont admet la préexistence des âmes; la naissance est pour lui le développement de l'esprit hors du corps. Tout âme est une monade centrale, et la migration des âmes est un simple déplacement de ce cen-

1. C'est ainsi que S. Augustin est d'avis que Dieu est éternellemen Seigneur, et par conséquent qu'il y a de toute éternité des créature sur lesquelles il règne.

tre, qui se porte d'un cercle dans un autre. Les âmes n'entrent pas fortuitement dans leur corps. Leur corps est formé par leur constitution propre, et le développement continu de l'âme entraîne comme conséquence le développement continu des formes corporelles. Cependant ce développement a un terme. L'âme, monade centrale, doit rentrer dans l'unité absolue, en Dieu. Quoique ces idées ne soient pas sans rapports avec celles de Bruno, Van Helmont lui est ici supérieur : le spirituel est supérieur au corps qu'il construit. Le philosophe hollandais cherche ainsi à spiritualiser la matière ; la corporalité des choses n'est que leur limite, l'obstacle qui, en elles, s'oppose à leur pénétration réciproque, à une unification complète. Tout être vivant procède d'atomes ou de monades physiques que nulle force externe ne peut diviser. Une lumière chaude, le soleil, principe mâle, une lumière froide, la lune, principe femelle, sont les deux forces génératrices de la nature, et leur concours est nécessaire à toute production.

A la doctrine des monades s'enchaîne celle d'un esprit central dont la fonction est de maintenir l'unité et l'ordre, dans les individus comme dans le tout ; car tout est composé de parties nombreuses tenues ensemble par une monade centrale. Comme nous l'avons dit, l'âme est une monade centrale. En se déplaçant, elle devient un autre centre, où elle s'assujétit d'autres monades dont elle se forme un autre corps ; c'est ce qui constitue la migration ou évolution des âmes.

Il n'est pas nécessaire de croire que Leibnitz[1] a connu les ouvrages de Nicolas de Cusa, qu'il ne cite jamais,

1. Leibnitz, ed. Dutens, tom. IV, 1, p. 253 sq.; *Nouv. Ess.*, I, 1, p. 27.

mais il a connu personnellement Van Helmont le Jeune, dont il rappelle le nom avec celui de Henri Morus. Il s'était familiarisé dans sa jeunesse avec les doctrines des Théosophes et des théologiens mystiques; il avait été en relation avec les Rose-Croix et les chimistes, et, sans tomber dans leurs extravagances, il trouvait dans la théologie mystique un élément poétique qui parlait à l'âme et qui méritait d'être recueilli. Sa monadologie contient évidemment un élément pythagoricien; lui aussi admet que tout est un, que le tout est une unité ou monade. Tout est dans tout, et l'âme est une unité où les relations les plus diverses se réunissent comme des angles à leur sommet. L'âme est un germe indivisible du sein duquel tout se développe. Partout il existe un germe de vie semblable. Ce sont là des principes que nous nous rappelons avoir rencontrés partout où s'est exercée l'influence pythagoricienne, particulièrement dans Nicolas de Cusa. La notion pythagoricienne du germe qui contient, à l'état d'enveloppement, la série ordonnée de ses développements postérieurs, fait une partie considérable des doctrines de Leibnitz. D'accord avec les Théosophes qui l'avaient accueillie, il enseigne que les choses n'acquièrent aucune perfection dont le germe ne réside en elles; elles contiennent, préformé en elles-mêmes, leur avenir tout entier. La vie n'est que le développement, la mort que le renveloppement des germes.

Les mathématiques exercent sur son esprit, comme sur celui des pythagoriciens, une influence visible. Dans son plan de caractéristique universelle, il prend les mathématiques pour modèle, il veut créer un calcul phi-

losophique, et la découverte scientifique n'est pour lui qu'un travail mathématique. Dieu agit en parfait géomètre : il calcule, il pèse ; τίς ποιεῖ ὁ Θεὸς : γεωμετρεῖ, et le monde est fait. Tout est soumis au nombre. Nous ne pouvons rien comprendre que mathématiquement, précisément parce que tout se fait mathématiquement dans l'univers. Ce sont les mathématiques qui donnent le seul moyen d'en expliquer les phénomènes, en ramenant tout le sensible aux figures et au mouvement. La musique elle-même n'est qu'une opération mathématique que l'âme accomplit à son insu.

Hamann, dont Schelling s'inspire, avouait avoir emprunté à Jordano Bruno le principe pythagoricien de l'identité des contraires ou coïncidence des extrêmes opposés; mais chez lui ce principe se transforme et se spiritualise. L'unité qui concilie, contient et absorbe toutes les oppositions et les différences réelles, l'unité, pour Hamann, est idéale.

C'est par un autre côté que Novalis se rapproche du pythagorisme panthéiste. La philosophie est pour lui le mariage de l'esprit et de la nature, et par là il se rapproche de Schelling, pour qui la nature est l'existence positive du principe divin. La philosophie est l'image ou plutôt la formule du monde réel, de l'univers, dont la vie est un concert de mille voix, une harmonie de toutes les forces et de toutes les activités. Voilà pourquoi les mathématiques sont la vraie science. La science mathématique est, en effet, l'intuition de l'entendement pris comme image de l'univers ; c'est l'entendement réalisé, et les rapports mathématiques sont les rapports du monde réel. La force mathématique est la force ordon-

natrice, et dans la musique, elle apparaît même comme créatrice : ce qui ne l'éloigne pas de la philosophie, bien au contraire. Car, pour comprendre la nature et ses rapports, il faut remonter par l'esprit à ce moment primitif où elle a été créée par la pensée, reproduire en soi cet acte, et pour ainsi dire la créer une seconde fois. Novalis, en construisant la nature avec les rapports idéaux de l'espace pur, supprime la matière sensible. Ainsi entendue, sans application possible à un monde matériel et inférieur, la science mathématique prend un caractère qui s'élève beaucoup au-dessus de celui qu'y avaient reconnu même les anciens pythagoriciens. C'est la vie la plus haute, la plus spirituelle, la plus pure, la vraie religion de l'humanité. Seuls les mathématiciens sont heureux, parce que le savoir parfait, que les mathématiques seules donnent, est félicité parfaite.

Mais le grand et vrai pythagoricien moderne est Schelling, surtout dans le beau, mais obscur dialogue intitulé *Bruno*.

Toutes choses bien considérées, dit-il, il ne peut rien y avoir dans la nature de défectueux, rien d'imparfait : chaque chose doit être en complète harmonie avec le tout. L'harmonie, l'ordre est donc la loi de toute existence, la condition et même l'essence de tout être. L'idée du beau et du divin en soi existe dans l'individu comme son idée immédiate et en même temps comme idée absolue : l'individuel a son fondement dans l'universel.

L'unité du principe divin et de l'être naturel est telle qu'elle n'admet pas de contraires. Dans l'idée de l'absolu, tous les contraires sont un, plutôt qu'unis. L'unité est l'unité de l'unité et de son contraire la différence.

Tout est ici identité absolue. L'unité absolue ne réunit point le fini et l'infini; elle supprime leur différence, et les contient tous deux d'une manière indivise. Le fini n'a aucune réalité par lui-même, et son rapport à la substance est de telle nature qu'il ne lui est égal qu'après avoir été multiplié par son carré. L'idée générale qui se rapporte immédiatement au fini est exprimée dans la chose par la dimension ou la longueur pure, la ligne, qui est l'acte de séparation de l'espace et l'âme de toutes les figures.

La ligne, en s'unissant à l'angle, forme le triangle qui rattache l'un à l'autre le particulier et le général, en tant que la chose reste simplement pour soi. Mais en tant que l'objet particulier se lie à l'idée infinie des choses, laquelle se rapporte à son fini, comme le carré à sa racine, cette idée infinie ne peut se rattacher à la chose isolée que comme en étant le carré. Or, si on multiplie le carré par ce dont il est le carré, on a le cube, image sensible de l'unité et de son contraire; car dans le cube, les deux premières dimensions s'effacent et s'évanouissent dans la troisième. Tout est ordonné avec nombre, mesure et harmonie. L'univers s'est formé du centre à la circonférence. Le principe divin inspire aux êtres organiques une partie de la musique céleste qui est dans tout l'univers, et il enseigne à ceux qui devaient habiter l'éther à rentrer dans l'unité absolue, en s'oubliant eux-mêmes dans leurs propres chants.

Plus exactement encore que *le Timée* de Platon, le *Bruno* de Schelling peut être appelé un hymne pythagoricien.

Quelques développements, quelque profondeur qu'ils

aient pris entre ses mains, qui méconnaîtra l'influence des principes du pythagorisme dans ces propositions où se résume la doctrine de Hegel ? L'être qui pense et la chose pensée sont identiques ou plutôt deviennent identiques dans l'acte de la pensée. L'idée — substituons ici le nombre — est antérieure à tout; substance de tout, elle produit tout.

Tout ce qui est réel est rationnel; la vraie réalité est l'esprit. Les faits sont les idées devenues corps.

La contradiction est inhérente aux choses comme à l'esprit, la loi de l'être et de la pensée; elle est le fond de la dialectique : ce qui revient à dire que les notions ne sont pas isolées, ni dans la nature ni dans l'esprit; elles tiennent à un ensemble qui les limite, et en les limitant les nie en quelque sorte : « Omnis limitatio negatio est. » Tout dans l'univers se touche, s'enchaîne, se limite, se mesure, se prolonge, tout a son commencement, sa fin, son sens ailleurs qu'en soi. *Le même* pose éternellement *l'autre*, et éternellement le supprime, en s'y reconnaissant. Ce rhythme ternaire est le mouvement nécessaire de la vie et de la pensée. Les jugements absolus sont faux, parce qu'ils isolent ce qui n'est pas isolé, fixent ce qui n'est pas immobile. Tout est relatif, tout est devenir, changement, mouvement. Tout être, en un mot, n'est qu'un rapport, et c'est ce que les pythagoriciens voulaient dire par leur fameuse définition : l'être est un nombre ; car le nombre n'est qu'un rapport; mais c'est un rapport concret, réel, vivant; l'unité du contenu et du contenant, de la forme et de la matière, parce qu'il est leur limite commune, où ils se pénètrent, se réalisent et s'identifient.

CINQUIÈME PARTIE

CRITIQUE

Le pythagorisme est une conception philosophique d'un caractère parfaitement grec; je ne sais pourquoi on craint de détruire cette originalité caractéristique et presque de diminuer le génie qui a produit cette doctrine, en accueillant les traditions qui nous le montrent en relation personnelle avec l'Orient. Qui ne sait que les intelligences, pour être fécondes, ont besoin, comme les races physiques, de se mêler, de se croiser les unes avec les autres? Les littératures et les philosophies ont le sentiment que, par le contact avec d'autres tendances et d'autres idées, elles ne peuvent que se compléter, s'enrichir, se développer. Leur originalité n'a rien à redouter de ce commerce; il provoque un instinct de répulsion qui leur donne une conscience plus pleine et plus forte de leur nature propre, en même temps que les rapports renouvellent, pour ainsi dire, leur sang et le principe de leur vie. Au contraire, lorsqu'elles s'obstinent à

vivre et à se tourner constamment sur elles-mêmes, elles s'épuisent, s'énervent et sont bientôt réduites à la stérilité et à l'impuissance. C'est au moment où la France est touchée par le génie espagnol, où l'Angleterre est éprise de l'imitation italienne, où l'Allemagne est ouverte au goût français, que chacune de ces littératures a manifesté par des chefs-d'œuvre son génie le plus pur et le plus original. Originaires de l'Orient, le plus noble et le plus beau rameau de cette famille de peuples et de langues qu'on désigne aujourd'hui sous le nom d'Arienne, pourquoi donc les Grecs auraient-ils rompu toute relation et oublié complétement leur parenté avec leurs frères d'Asie? Les épopées homériques nous conduisent à supposer que, dans la période héroïque de leur histoire, les peuples riverains des deux côtes opposées de la mer Égée, les habitants de Troie et leurs vainqueurs, parlaient encore presque la même langue. Les Grecs eux-mêmes n'avaient pas entièrement perdu ce souvenir, s'il faut rapporter le mot singulier de διαλεκτὸς Θεῶν[1], à un état historique, à une phase réelle du développement de la langue grecque. Platon rattache encore aux langues de la Phrygie l'étymologie de quelques noms grecs[2], et Hécatée, cité par Strabon, ne rougit pas de rappeler que la Grèce tout entière n'a été primitivement qu'une colonie de barbares[3]. La langue et la religion sont encore empreintes de cette parenté. Comment, avec les expressions et les formules religieuses,

1. Greg. Corinth., *Kœn.*, p. 92. Lobeck. *Aglaoph.*, n'y voit qu'une fiction.
2. *Cratyl.*, 410 a.
3. Strab., VII, p. 321.

les Grecs n'auraient-ils pas emporté le souvenir de quelques idées philosophiques? pourquoi n'auraient-ils pas conservé ce commerce intellectuel? Depuis Thalès jusqu'à Platon, tous les documents nous rapportent des voyages entrepris par les philosophes dans l'Orient, c'est-à-dire dans l'Égypte et dans la Perse. Je ne vois aucune raison pour repousser ce témoignage. La Grèce elle-même n'y a pas songé un instant. Pleine de la conscience de l'originalité de son génie, elle ne cache pas, elle exagère ses emprunts; elle sait qu'elle a le don des fortes races. En recueillant les éléments étrangers, elle sait qu'elle se les assimilera, les transformera, se les appropriera. Ce beau génie a conscience que tout ce qu'il a touché se convertit en or [1]. On peut donc, sans crainte de porter atteinte à son originalité, reconnaître les relations personnelles de Pythagore avec les sages de l'Égypte, et l'on pourrait même admettre qu'il a connu les livres de Zoroastre. Quand les traditions égyptiennes lui auraient inspiré une vague pensée de la métempsycose, dont les Mystères contenaient plutôt déjà quelques germes, quand il aurait emprunté à ce peuple quelques usages, tels que l'ensevelissement des morts dans des linceuls de lin, usage orphique, quand le dualisme théologique des Mages, l'opposition de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, aurait éveillé chez lui plutôt que développé un vague pressentiment du dualisme métaphysique, il n'en serait pas moins l'au-

1. Plat., *Epinom.*, 987 e : .... Ὅτι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωμεν, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.... κάλλιον καὶ δικαιότερον ὄντως τῆς ἐκ τῶν βαρβάρων ἐλθούσης φήμης τε καὶ θεραπείας ... ἐπιμελήσεσθαι τοὺς Ἕλληνας.

teur d'une doctrine profonde et originale [1], et dont la forte influence s'est exercée dans presque tous les systèmes de philosophie postérieurs.

Il est difficile de présenter la doctrine dans un tableau à la fois court et fidèle. Épris et amoureux de l'harmonie, les pythagoriciens n'ont pas eu le bonheur ni la force de réaliser leur idéal; car il n'est pas possible d'attribuer uniquement, soit à l'insuffisance de nos fragments mutilés, soit au caractère collectif de leurs travaux philosophiques, l'incohérence, la confusion, la contradiction qui éclatent manifestement dans leur conception systématique; car c'est un système, c'est-à-dire un effort, quoique parfois manqué, de lier en un tout et de ramener à un seul principe les vues diverses des choses.

Au sommet est l'Un, antérieur et supérieur aux êtres et aux choses; au-dessous de lui, le nombre dont il est le père, nombre concret, rapport substantiel, symphonie ou harmonie de nombres; c'est l'Un, mais étendu, la monade vivante, le germe. De même que l'Un est le père des nombres, l'Un nombre est le père des figures. Le point a une valeur arithmétique comme unité, mais il a une valeur géométrique comme principe et limite de la ligne; de plus, il a une puissance interne d'exté-

1. D'autres ont voulu que la philosophie pythagoricienne ne soit que la généralisation systématique des idées doriennes (Boeckh, *Philol.*, p. 38; Ottf. Müller, *Die Dorier*, I, 368; Schwegler, *Geschichte d. Griech. Philos.*, p. 54). On le prouve en montrant la tendance commune à une morale sévère, l'analogie des règlements de la vie pratique, la communauté du culte particulier d'Apollon. Je ne vois rien de sérieux dans cette déduction hasardeuse, toujours fondée sur le développement historique, et je ne trouve pas utile de la réfuter longuement.

riorisation et de développement, la puissance autogène de s'étendre dans l'espace et d'engendrer ainsi la quantité réelle, le corps.

Quoique l'Un, père du nombre et le nombre un soient parfois distingués, il semble que, dans l'esprit des anciens pythagoriciens, les deux unités n'en faisaient qu'une; ce qui porte à le croire, c'est que la doctrine, malgré la tendance idéaliste de ses principes, a au fond un caractère exclusivement physique, comme l'a justement remarqué Aristote. Ce germe, cet Un réel et idéal à la fois est la synthèse des deux principes contraires : le pair et l'impair, l'infini et le fini; le premier placé dans la classe des choses mauvaises; le second, dans celle des bonnes. Tout être n'étant que le développement d'un germe est donc l'unité de couples contraires.

Le double élément, fini et infini, parfait et imparfait, unité et pluralité, dont l'Un premier lui-même se compose, semble indiquer que dans la pensée des pythagoriciens ces contraires que domine, absorbe et réalise le rapport, la limite, πέρας, le nombre, ne sont que les facteurs idéaux de la réalité. L'Un, le nombre, pénètre dans son contraire, la multiplicité, puisqu'il est immanent aux choses et en est la véritable essence. On peut même dire qu'il est son propre contraire, et que le pythagorisme ne fait aucune différence essentielle entre le τὸ περαινόμενον et le τὸ πέραινον ou πέρας. La multiplicité est l'Un développé : or le développement de l'Un n'en change pas l'essence, puisqu'il est de son essence de se développer. C'est à l'exemple et à l'imitation des pythagoriciens que Bruno confondra la *causa causans* et la *causa*

causata; Spinoza, la *natura naturans* et la *natura naturata;* Fichte, l'*ordo ordinans* et l'*ordo ordinatus.*

L'Un qui fait l'unité de tous les êtres uns et par conséquent de tous les êtres, puisque tous les êtres sont uns, l'Un est lui-même composé : πρῶτον ἓν ἁρμοσθέν. Voici comment je me représente le sens de cette proposition : l'être est un système et fait en même temps partie d'un système, ce que les pythagoriciens exprimaient en disant toute décade est une et toute unité est décadique. L'unité est ainsi le tout et la partie d'elle-même, l'enveloppé et l'enveloppant. Ceci ne peut guère se comprendre que par la définition pythagoricienne de l'être. L'être, disent-ils, n'est qu'un nombre, c'est-à-dire un rapport, la limite où pénètrent, s'absorbent, s'identifient, se réalisent les deux termes idéaux, les deux facteurs intelligibles de la réalité. La grande question de la métaphysique est celle-ci : Si le parfait et l'imparfait existent tous deux, quel est, des deux, le principe de l'autre? Si l'imparfait est premier, comment expliquer l'existence du parfait? Si c'est le parfait qui est premier, comment expliquer l'existence de l'imparfait? Les systèmes absolus résolvent la question d'une manière opposée, quoique analogue : ils nient l'alternative. Les uns soutiennent que l'imparfait seul existe; les autres, que le parfait existe seul. Pythagore répond : Ni l'un ni l'autre n'existent séparément. L'existence n'est que l'unité qui les contient tous deux, les assimile l'un à l'autre, le point de coïncidence où ils se rencontrent, se renversent l'un dans l'autre, en perdant ainsi leur différence. Le nombre ou rapport n'est donc pas dans cette conception quelque chose d'abstrait et de subjectif;

c'est un nombre réel, concret, vivant. Qu'est-ce que le fini ou la forme qui constitue le monde? C'est l'infini *finifié*, l'informe transformé. Le nombre est l'acte et le développement des raisons séminales contenues dans l'unité : il est cause matérielle, efficiente, formelle, finale.

Tout être n'est, en effet, qu'une matière liée par une forme : on peut même dire que l'être n'est que le lien même, le rapport de la forme à la matière et de la matière à la forme. Des deux termes qui constituent ce rapport, l'un est le sujet d'inhérence de l'autre, où s'expriment les qualités essentielles qui le déterminent et le font être ce qu'il est. On ne peut les concevoir l'un en dehors de l'autre que par une abstraction; mais dans l'ordre de l'existence et de la réalité, ils sont vraiment inséparables : on peut dire qu'ils ne font qu'un dans le rapport qui les rapproche et les contient. Si, par exemple, on dit que l'homme est l'harmonie du corps et de l'âme, il est clair que cette harmonie entre le corps et l'âme, qu'on appelle l'homme, enveloppe le corps et l'âme. Le jugement n'est qu'un rapport du sujet et du prédicat, et il est clair également que la réalité de ce jugement repose sur l'unité et l'identité des deux termes qui se fondent en lui; car, qu'est-ce qu'un prédicat sans sujet et un sujet sans prédicat?

Lorsque Platon et Aristote définissent la sensation, le rapport, le contact, le commerce de l'objet senti et du sujet sentant, et montrent que la couleur, par exemple, n'est rien sans l'œil qui l'aperçoit, la vision n'est rien sans la couleur qui est son objet, et qu'en conséquence la sensation est l'acte commun du sensible et du sen-

tant, la forme où ils ne font plus qu'un, n'expriment-ils pas en d'autres termes l'opinion même de Pythagore, à savoir : 1° que cet acte est un rapport, c'est-à-dire un nombre, un point commun, une limite; 2° que ce rapport est une réalité, un acte, et même que c'est en lui seul que se réalisent les deux termes, les deux facteurs du rapport? Bien plus, Aristote va jusqu'à appeler cet acte, comme Pythagore, une harmonie; car il dit positivement que le rapport du sentant et du sensible doit être harmonieux pour subsister, que le choc violent d'une lumière trop grande contre une vue faible, détruisant l'harmonie des deux termes, anéantit par cela même la sensation, et il se sert même ici de la comparaison de l'harmonie de la lyre[1].

Par le rôle qu'il attribue aux deux éléments de la réalité, Pythagore paraît avoir voulu conserver l'équilibre entre les deux solutions contraires de l'idéalisme et du réalisme; mais au fond, et sans le savoir peut-être, il sème le germe d'où naîtra plus tard l'idéalisme absolu. Implicitement, en effet, ce physicien, qui ne reconnaît que l'être naturel et matériel, conduit à l'idéalité de la matière, à l'identité des termes contraires et à l'immanence transcendantale de Bruno et de Schelling. En effet, en mettant en présence et en contact l'un avec l'autre, le fini et l'infini, le parfait et l'imparfait, la forme et la matière, il est certain que l'un de ces deux éléments aura bien vite dévoré l'autre, dans le mélange qui les réunit. Le parfait ne peut manquer de dissoudre l'imparfait, et alors, malgré les résistances du sens commun

1. Aristot., *de Sens.*, II, XII, 23.

et de l'expérience, naîtra la doctrine de l'unité, de l'identité absolue. Il me semble voir dans le pythagorisme le pressentiment obscur, mais puissant, de l'idéalisme luttant contre le dualisme, le moment de l'immanence combattu par la transcendance; mais, malgré l'unité qu'il affirme dans l'ensemble des choses, sous le nom magnifique de l'ordre, dont il décore l'univers, malgré l'idéalité de la cause première dont il a le sentiment et l'instinct, il ne peut pas se détacher du dualisme. L'unité pythagoricienne recèle en ses flancs la contradiction. Tout être, en effet, sauf un seul, la porte en soi comme la marque de sa misère; mais, et c'est là le vice de la doctrine, suivant les pythagoriciens, l'être premier lui-même n'échappe pas à cette condition, qui le déshonore et le nie : L'être premier, l'Un premier est composé πρῶτον ἓν ἁρμοσθέν.

Il est vrai qu'en examinant la table des contraires, on s'aperçoit que les pythagoriciens ont conçu l'un des termes comme supérieur à l'autre : on pourrait même croire, d'après un mot d'Aristote, que la seconde série est purement privative. Il dit, en effet, dans la *Physique*[1], τῆς δὲ ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι. Du moins Eudème appliquait ce mot aux pythagoriciens[2]. Dans cette hypothèse, il n'y aurait plus entre les choses que des différences de degrés, d'intervalles, de rapports, de nombres. Rien n'est vil dans la maison de Jupiter; le mal est, non pas le lieu du bien, mais un degré inférieur, un nombre du bien. En effet, les choses n'étant que des nombres, des points, des unités, elles

1. *Phys.*, III, 2.
2. *Scholl. Simplic.*, *ad l. l.*, f. 98.

ne peuvent avoir entre elles aucune différence substantielle et vraiment qualitative; elles n'ont qu'une différence quantitative. De là tout vit, car tout a sa part de l'Un, du feu central, dont le développement et l'individuation constituent le monde réel, et tous les êtres sont liés par une série de degrés, mesurés par des rapports harmoniques. Mais cette harmonie des contraires ne supprime pas la contradiction qui est posée jusqu'au sein de l'absolu.

La contradiction qui réside, suivant les pythagoriciens, au fond des choses, n'est pas absente de leur système, et il s'y trouve des propositions entre lesquelles il est difficile d'établir l'harmonie. C'est ainsi qu'à côté de ce panthéisme qui ne reconnaît que l'être naturel, ils semblent admettre un principe divin, placé au-dessus de la nature, et qui précisément, parce qu'il ne présente pas cette unité mixte et mélangée, composée des contraires, se dérobe à la connaissance de l'homme, Θείαν, καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν.

Ce germe, cet Un mixte, doué de vie, de chaleur, de mouvement, contient en soi une raison, λόγος, se développe suivant une raison pleine d'harmonie et mesurée par le nombre, et acquiert par et dans ce développement la perfection qui lui manque. Le monde entier est formé de ces germes, est rempli de ces nombres; lui-même est un être vivant, un, qui a également pour principe un nombre. Car si l'on dit que l'univers est constitué par trois choses, le poids, la mesure et le nombre, il faut se rappeler que le poids et la mesure ne sont que des espèces du nombre: le nombre est le principe unique du monde; c'est la force incréée, autogène, ten-

due comme une chaîne à travers le monde, et y produisant l'être, répandant la vie, maintenant la permanence des individus, des espèces, du tout. Tout ce qui est et vit, vit et est par l'Un et est un.

Le nombre est matière; il est forme; il est cause, cause motrice, efficiente et finale; il est principe de l'être, principe du connaître, principe d'unité, et en temps que principe d'unité, il est principe d'individuation, comme de totalité et de multiplicité, puisqu'en réunissant autour de leur centre propre les éléments dispersés, συνόχην, il fait un et plusieurs, il divise et il rapproche. En un mot, il est le principe universel de tout et du tout. Tout et le tout est nombre, ordre, mesure, harmonie. L'ordre est l'essence de l'être et l'être même L'Un est immanent aux choses, puisqu'il en constitue l'essence; mais, en même temps, il est transcendant, puisqu'il est commun à toutes et n'est épuisé par aucune d'elles.

La loi de l'être est non pas le progrès, car le progrès est un procès, c'est-à-dire un mouvement, mais l'ordre mathématique ou la beauté, dont l'immobilité est le caractère.

Mais ici encore, les principes de la doctrine protestent contre elle et en déchirent les conclusions, car le pythagorisme reconnaît la vie; la vie est pour lui l'assimilation éternelle de l'infini par le fini qui le transforme, le réduit successivement et incessamment à l'Un, au nombre, à l'ordre, c'est-à-dire le détruit. Il y a donc mouvement et même développement des raisons internes contenues dans le germe. La vie n'est pas agitation, tourbillon, tempête; elle est ordre dans le mouvement,

c'est-à-dire progrès, car jamais aucun pythagoricien n'a dit ou fait entendre que l'infini envahira à son tour le fini.

La pensée, comme l'être, est un rapport, une mesure, un nombre, car toute pensée est la pensée de quelque chose, ne fût-ce que d'elle-même. Il y a donc en toute pensée deux éléments, la forme et la matière, dont le rapport est la pensée elle-même. Car assurément, la pensée n'est autre chose que le rapport du sujet à l'objet. Bien plus, aucune pensée n'est absolument simple. Toute idée est plus ou moins riche de contenu, plus ou moins pleine de déterminations, et son essence propre est le rapport précis et mesuré des éléments intelligibles qui la déterminent et la composent. Or, comme le même est connu par le même, ce qu'on dit du sujet, on le doit affirmer de l'objet, et réciproquement. Tous les deux ne sont qu'un nombre, voire le même nombre : la pensée est donc identique à l'être. On peut contester la vérité de ces propositions, on n'en peut guère contester la force, la profondeur, l'originalité, qui apparaîtront plus clairement encore si on les ramasse en quelques traits : il n'y a pas d'autre existence que l'être naturel, la nature; l'unité est l'essence de cet être. Cette unité est un nombre, c'est-à-dire un rapport; elle est donc simple et composée, une et plusieurs. La multiplicité est unité, l'unité est multiplicité, πολλὰ τὸ ἓν ἔσται [1]. Le nombre, essence de l'être, est une forme immobile; son vrai nom est la mesure, l'harmonie, l'ordre, la beauté. Le hasard, l'accident, le désordre, la laideur

1. Arist., *Met.*, I, 5.

n'ont de place ni dans le monde, la vie et l'être, ni dans la science qui prétend les connaître et les expliquer. Le nombre est raison, en même temps que mesure. La beauté est donc non-seulement la cause exemplaire et finale de l'être, elle en est l'essence et la substance. Le monde est l'apparition de la beauté. Cette pensée, à demi vraie, méritait d'être proposée par un Grec; c'est le rêve d'un artiste amoureux de la forme.

Il est facile d'apercevoir l'insuffisance et le danger de ces formules. En réduisant l'être et la beauté au nombre, à la quantité, on peut craindre que le système ne penche à n'y voir que le nombre mathématique, abstrait, glacé, c'est-à-dire une beauté sans vie, sans mouvement : une statue de marbre[1]. La qualité serait ramenée à la quantité. C'est un des points où se porte la vive critique d'Aristote : « Les pythagoriciens, dit-il, prennent leurs principes en dehors des êtres sensibles, car les êtres

1. Aristote, *Met.*, XIII, 3, a emprunté une partie de leur théorie pour constituer ses principes d'esthétique. Tandis que le bien se trouve toujours, dit-il, dans des actions, le beau se trouve aussi dans des êtres immobiles. Ceux-là sont donc dans l'erreur qui prétendent que les sciences mathématiques ne parlent ni du beau ni du bien : car elles traitent surtout du beau; elles démontrent surtout le beau, et en indiquent les effets et les rapports. Les plus imposantes formes du beau, ne sont-ce pas l'ordre, la symétrie, la limitation? Or, c'est là ce que font apparaître les sciences mathématiques. L'esthétique est donc, aux yeux d'Aristote, une science mathématique; la beauté, une forme immobile, qui n'a d'autre essence qu'un rapport abstrait, sans mouvement et sans vie : Ἐν τάξει καὶ μεγέθει. *Poet.*, VII. Mais comment concilier ces principes avec l'observation autrement vraie et profonde, qui fait de l'action, où se manifestent les caractères et les passions, l'essence et l'âme de la tragédie et de la poésie en général. *Poét.*, 1, 6 : Μιμοῦνται καὶ ἤθη, καὶ πάθη καὶ πράξεις. 1, 2 : Μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι. *Poet.*, 6, 10, 14 : Ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγῳδίας.... ἀρχὴ καὶ οἷον ψυχή.

mathématiques sont privés de mouvement. Comment alors aura lieu le mouvement, s'il n'y a pas d'autres substances que le fini et l'infini, le pair et l'impair? Ils n'en disent rien, et s'il n'y a ni mouvement ni changement, comment expliquer la production et la destruction dans la nature, comment expliquer même les révolutions des astres[1]? » L'erreur des pythagoriciens n'est peut être pas aussi grave. Le nombre est pour eux une chose concrète et ils conçoivent le rapport comme une réalité. Ce rapport subsiste, indépendamment du quantum des termes; son essence, en effet, est la limite, la forme qui donne vraiment la qualité à la matière. Mais leur faute est d'identifier ce nombre vivant avec le nombre mathématique; et c'est là qu'ils échouent; c'est contre cette erreur qu'Aristote s'élève, en leur faisant des objections qu'ils ne peuvent résoudre et qui ne trouvent pas dans les principes du système une réponse même implicite.

Car ou bien les nombres mathématiques sont les choses mêmes, et alors ou ils sont des grandeurs et ne sont plus nos nombres; ou ils sont nos nombres, et alors ils ne sont plus des grandeurs et ne peuvent plus être les causes des grandeurs[2].

Ou bien les nombres mathématiques, tels que nous les concevons tous, ne sont plus les choses, sont seulement immanents en elles et en forment un élément supérieur et transcendant. Mais alors il y a deux principes et non plus un seul. Au-dessus de l'Un ἔχον μέγεθος,

1. *Met.*, I, 8.
2. Arist., *Met.*, XIV, 5. « Comment les nombres sont-ils causes? C'est une question à laquelle les pythagoriciens ne répondent pas et ne peuvent pas répondre. »

il y a un autre Un, sans grandeur. En supposant même que les anciens pythagoriciens aient admis, ce que je ne crois pas, ces deux sortes d'unités, quel rapport auraient-ils conçu entre elles? Ils sont incapables de le dire, ἀπὸροῦσιν εἰπεῖν, et par cela même d'expliquer l'origine de l'Un premier, τοῦ μὲν περίττου γένεσιν οὔ φασιν[1]. S'ils disent que le monde doit sa naissance à la respiration, par laquelle le fini s'assimile à l'infini, on peut leur demander d'où vient au fini cette puissance, et quelle est la fin de ce mouvement. De plus l'infini ferat-il partie du Tout? alors le Tout est infini. S'il n'en fait pas partie, il y a donc quelque chose au delà et en dehors du Tout, et le Tout ne comprend pas tout.

Aristote va plus loin encore : il concède un instant à Pythagore que le corporel, l'être étendu dans l'espace puisse se développer du point mathématique; mais après cette concession, il demande d'où viennent entre les corps différents les différences de pesanteur et, en général, les propriétés constitutives des espèces différentes et même des caractères individuels? Où est, suivant les pythagoriciens, le principe spécifique et le principe d'individuation? Le pose-t-on dans la différence des nombres, et les choses diffèrent-elles entre elles comme 1 diffère de 2? Mais alors, d'une part, les nombres manqueront bien vite, et ne suffiront même pas aux espèces d'un seul genre, par exemple, le genre animal, puisqu'on prétend que la série des dix premiers nombres suffit à l'explication de la nature entière, et que chaque être est plusieurs nombres, 1, 4, 10. D'autre part si 3 est

1. *Met.*, XIV, 4.

l'homme en soi, le 3, qui se trouve dans 4, dans 5, dans 6, est-il, oui ou non, le même que le premier? Si oui, il y a plusieurs espèces d'homme en soi, et même puisque la série des nombres est infinie, il y a un nombre infini d'espèces d'homme en soi. En outre chacun de ces 3 étant l'homme en soi, chaque 3 c'est-à-dire chaque individu homme, se confond avec son genre, et le nombre des genres est égal au nombre des individus qu'il contient. Enfin 3 étant les 3/4 de 4, l'homme sera les 3/4 du cheval ou de la justice, si 4 exprime la justice. ou le cheval; c'est-à-dire que, puisque le nombre plus petit est une partie du nombre plus grand, l'objet exprimé par le plus petit nombre est une partie de l'objet représenté par le plus grand. Mais si l'on dit que ce ne sont pas les mêmes nombres, à savoir que les 3 qui existent dans 4, dans 5, dans 6, ne sont pas les mêmes 3 que le 3 premier, et ne sont pas identiques entre eux, il ressort de cette explication des conséquences qui ne sont pas moins absurdes que celles qu'on a d'abord relevées. D'abord, en effet, 3 n'est pas égal à 3, et il y a différentes espèces de 3 et de tout nombre: or cela est contraire à la doctrine pythagoricienne qui, non-seulement n'admet qu'une seule espèce de nombres, mais confond même le nombre abstrait, mathématique, avec le nombre réel, le point étendu, le germe fécond, la molécule vivante. En second lieu, d'où viendrait la différence de ces nombres? car c'est toujours à cela qu'on revient, et les pythagoriciens, comme les platoniciens, sont enfermés dans ce dilemme: ou bien, pour expliquer la différence des choses, ils sont forcés d'admettre diverses espèces de nombres, ou bien pour

conserver l'unité des nombres, ils sont forcés de nier la différence des choses. Enfin pourquoi les nombres jusqu'à 10 représentent-ils seuls des êtres, et pourquoi les nombres suivants n'en représentent-ils plus? Je trouve Aristote, dans sa précision, sévère, cruel et inexorable: ne serait-il pas même un peu injuste, en pressant dans un sens si étroit et si propre toutes les formules des pythagoriciens? Que veulent-ils dire en effet? Tout être a pour loi un développement mesuré, et comme tous ces développements, représentés par des nombres, se ramènent à quelques nombres premiers, qui eux-mêmes se pénètrent eux-mêmes, on comprend la formule de la décade. Tout être est unité; toute unité est tétradique et décadique; toute tétrade est unité et décadique; toute décade est une et tétradique. Mais d'où vient que ce sont ces nombres et non d'autres qui mesurent le développement de l'être? Nous dirions, nous: c'est un fait d'observation, une loi de la nature enseignée par l'expérience; Pythagore ne voulait pas sans doute exprimer une autre pensée en disant que ce sont là les nombres divins, les vrais nombres de l'Être. Au fond, la pensée générale de la formule est que le mouvement harmonieux et régulier du développement de l'être, marche suivant une loi numérique. Tout est produit suivant le nombre. On comprend donc que 11 ne soit pas la loi de l'être, ne soit pas un être, parce que ce nombre ne se ramène pas aux rapports harmoniques, qui gouvernent et constituent toutes choses. Mais le point le plus véritablement défectueux du système, c'est dans l'explication du principe de différence : non seulement il n'en donne, mais il n'en fournit aucune raison.

Cause, substance, forme de tout, le nombre identifie tout, et la différence même du bien et du mal s'évanouit; car une différence quantitative ne peut devenir spécifique et qualitative. D'ailleurs, tout nombre est bon : or toute chose est un nombre; donc toute chose est bonne. L'optimisme est au fond du système en même temps que l'identité absolue. Ce n'est que dans un développement postérieur du pythagorisme, et parmi les successeurs de Platon, que la dyade sera considérée comme le principe de la différence, du mal, de la matière, en opposition à l'identité, au bien, à l'esprit. Ce n'est pas que les pythagoriciens nient la matière; mais en tant que séparée et distincte du nombre, elle n'est qu'un facteur idéal, un élément abstrait de la réalité. L'être vrai est l'unité de la forme et de la matière. Leibnitz adopte la monade des pythagoriciens; mais il ajoute à leur conception, qu'elle renferme en soi le principe interne et actif de différenciation, d'individuation, qu'elle tient, on ne sait comment, de la monade infinie, ou de Dieu. Les pythagoriciens ne semblent pas s'être sérieusement préoccupés de cette dernière question.

Les objections qu'on peut leur faire sur la manière arbitraire, capricieuse et superficielle dont ils appliquent leurs nombres, et dont ils les dérivent; l'impuissance où ils sont d'expliquer comment l'Un premier est un germe ou noyau vivant, qui attire à soi et absorbe en soi l'infini, et développe de soi le fini; la confusion du nombre abstrait et mathématique avec la monade, la molécule, la cellule primitive et vivante, substance de l'être, et principe de son développement; les propositions insoutenables de leur cosmologie et de leur phy-

sique; toutes leurs erreurs, en un mot, ne doivent pas cependant fermer les yeux sur l'importance de leur doctrine et le mérite relatif de leur système. C'est chez eux qu'on commence à apercevoir, distincte et dégagée, la vraie notion de la philosophie, c'est-à-dire qu'elle se présente comme une conception générale des choses, une explication scientifique et systématique de la nature, de l'homme et de Dieu.

La difficulté qu'on éprouve à les juger vient, comme celle qu'on éprouve à les comprendre, de la contradiction qui s'élève entre leurs principes et leurs doctrines. Le principe du nombre évidemment est idéaliste : mais néanmoins les voilà qui font entrer l'étendue dans le nombre, ἓν ἔχον μέγεθος, et ne l'en veulent pas séparer. Cependant l'élément idéaliste l'emporte, sinon dans leur conception même, du moins dans l'influence qu'elle exerce, et c'est cet élément qui annonce et prépare l'idéalisme platonicien, où la forme, l'Idée, prendra une essence à part, supérieure, absolue même. Le germe de l'Idée est évidemment dans le nombre. Ce nombre est la mesure, l'harmonie, la beauté ; le monde est un système de rapports : il est l'ordre ; et l'ordre est non-seulement sa qualité, sa loi, mais son essence, sa substance.

Sans doute on peut reprocher au système de pencher et d'aboutir à un formalisme abstrait qui n'explique réellement ni la substance ni le mouvement ni la vie, mais cependant il faut savoir en reconnaître la profondeur et l'originalité. Au début de la civilisation et de la science, il a fallu sans doute une rare puissance de génie pour s'élever au-dessus des désordres qui troublent

le monde physique et le monde moral, et pour saisir et affirmer, sous ces apparences qui semblent les déshonorer, l'ordre profond, l'harmonie interne, la beauté réelle de la nature et de la vie morale.

Le monde, dit Pythagore, est ordre et beauté; de là à l'Intelligence d'Anaxagore, il y a un pas, mais il n'y a qu'un pas. De quelque manière qu'on l'entende, le nombre se distingue de la chose nombrée, et fournira tôt ou tard un principe idéal. Il est plus qu'une forme subjective de l'intelligence, en ce qu'il n'est pas seulement une manière dont l'homme conçoit les choses, mais un mode de l'existence de ces choses. Le nombre n'est pas posé dans l'être pour les besoins de l'esprit humain: il est une réalité objective; il est la réalité même, et constitue l'essence. Tout ce qui est réel est nombre, c'est-à-dire est rationnel. Maintenant l'essence des choses ne diffère pas de l'essence de l'intelligence qui les pense, c'est-à-dire qui les mesure: l'une et l'autre est un nombre et le même nombre; de plus, la pensée est un rapport, c'est-à-dire encore un nombre. Le sujet et l'objet se confondent donc dans l'acte de la connaissance.

Le nombre est la mesure, la limite des contraires; il est le point où pénètrent et se réalisent les contraires, principes nécessaires de toute existence et de toute pensée. Ainsi la contradiction est inhérente à l'être, elle est la loi de la nature et de l'esprit.

Les pythagoriciens, plus prudents que Hégel, en limitant l'application de ces principes, qu'il a évidemment adoptés, en rendent la justification plus facile. L'absolu, disent-ils, s'il existe, n'est pas connu de l'homme, pré-

cisément parce qu'il n'est pas un rapport. La science de l'homme, comme son existence, n'est qu'une science des rapports, des relations, une constatation des circonstances et conditions nécessaires à la production du phénomène. La loi du phénomène, — et la pensée humaine est phénoménale,— est d'être essentiellement relative. Le phénomène est et il n'est pas ; ce n'est que par ses rapports, par son nombre, qu'il est ce qu'il est. En effet, changez les rapports des choses, et vous aurez changé les choses mêmes ; changez les rapports d'un membre quelconque de l'organisme, et vous aurez modifié, peut-être détruit sa fonction. Si l'ordre consiste pour un être à réaliser sa fin, la notion d'ordre se confondra avec l'idée de cause finale dont les pythagoriciens ont eu le mérite d'introduire ainsi le premier germe dans la philosophie.

A côté et au-dessus de ces services rendus à la métaphysique, il faut encore rappeler que la doctrine pythagoricienne a, la première, cherché à fonder scientifiquement la science et la morale, et par ses tendances propres, fait faire d'immenses progrès aux sciences mathématiques.

Les diverses parties des sciences mathématiques qui comprenaient alors la musique, ont été perfectionnées par Pythagore dont il est difficile de séparer les travaux personnels de ceux de son école, qui fit gloire de les rapporter tous à son maître et à son fondateur.

On connaît les célèbres propriétés du triangle rectangle qui portent le nom de théorème de Pythagore, et dont la découverte lui causa une joie si vive, qu'en dépit de son système, il offrit un sacrifice sanglant aux

Muses en témoignage de sa reconnaissance[1]. Il démontra que parmi les figures planes de même périmètre, celle qui a la surface la plus grande est le cercle, et parmi les solides, la sphère; que le rapport de la diagonale du carré au côté est incommensurable; il fonda enfin une théorie qu'on regarde aujourd'hui comme inutile, mais qui suppose une étude et une connaissance étendue de la géométrie, la théorie des corps réguliers.

En astronomie il a imaginé une division plus ou moins rationnelle de la sphère céleste, affirmé l'obliquité de l'écliptique, la sphéricité de la terre et du soleil, l'existence des antipodes, suivant la tradition douteuse rapportée par Diogène; inventé une hypothèse à moitié vraie, pour expliquer la lumière de la lune, les éclipses de cet astre et celles du soleil; théories qu'il trouva sans doute ébauchées ou préparées par ses prédécesseurs, comme on affirme qu'il tenait des Égyptiens la connaissance de la révolution de Mercure, de Vénus, autour du soleil, de l'identité de l'astre du soir et de l'astre du matin. C'est à Philolaüs, ou peut-être à Hicétas de Syracuse, qu'on rapporte la première notion du mouvement de rotation de la terre sur son axe, combiné avec son mouvement de translation autour du soleil, ou plutôt du feu central, par où s'expliquait le mouvement diurne des astres, qui n'était ainsi qu'une apparence.

En arithmétique ils s'occupèrent surtout des propriétés des nombres, et découvrirent une infinité de leurs rapports; mais en étendant leurs propositions au delà de la sphère propre des nombres, comme ils y étaient conduits par leur principe, que les nombres étaient les

1. Diog. L., *Vit. Pyth.* Cic., *de nat. Deor.*, l. III.

choses mêmes, ils compromirent l'arithmétique qui n'eut plus d'objet propre, déterminé, limité : elle se confondit avec la physique et avec la théologie, c'est-à-dire qu'elle fut détruite. Leur classification des nombres en plans et solides, triangulaires et carrés, les problèmes sur les triangles rectangles en nombres, annoncent une confusion des notions de la géométrie avec l'arithmétique, confusion malheureuse, et qui n'a que peu d'analogie avec les applications fécondes de l'arithmétique à la géométrie, découvertes par les modernes. Mais dans la musique, qui fut pour toute l'antiquité une branche des mathématiques, les découvertes de Pythagore furent importantes. Quels qu'aient été les expériences ou les faits accidentels qui l'aient conduit à ces calculs, il paraît certain qu'il eut le premier l'idée de mesurer, et qu'il mesura avec exactitude les rapports de longueur des cordes dont les vibrations constituent l'échelle des sons musicaux. Il calcula ainsi les intervalles de quarte, de quinte, d'octave, de tierce majeure et de ton majeur, de demi-ton, de comma; sur le principe que tout ce qui est, et surtout tout ce qui est beau, doit reposer sur les rapports les plus simples, il avait rejeté la réplique de la quarte quoiqu'il soit manifeste à l'oreille que les sons qui sont à l'octave l'un de l'autre sont absolument semblables de caractère.

En somme s'ils ont nui à l'arithmétique, ils ont fait faire de véritables progrès à la géométrie, et en astronomie ils ont presque tout embrassé, et presque deviné le vrai système du monde.

En essayant de ramener les principes de la morale à des nombres, les pythagoriciens ont évidemment cher-

ché à en donner une théorie scientifique. Ils n'ont pas réussi : du moins Aristote l'affirme[1], et les fragments que nous avons conservés d'eux sur ce sujet ont en effet un caractère pratique plutôt que spéculatif et théorique. Il ne faut pas trop s'en étonner. L'objet de la morale, la vertu, appartient au domaine du devenir[2] : il lui appartenait bien plus encore chez les anciens, qui ne voyaient dans la morale qu'une partie de la politique. En opposition aux lois constantes et universelles qui régissent les phénomènes de la nature, à l'ordre éternel et immuable qui gouverne le monde et l'esprit, la vertu, que l'homme doit réaliser librement en lui, n'existe qu'en tant qu'il la crée[3] : elle est donc contingente, n'est ni universelle ni nécessaire; elle a un caractère de relativité qui l'enlève au domaine de la science pure, lequel a pour objet ce qui est, et non ce qui peut être, et peut ne pas être. Sans doute si l'on prend la morale par ce côté pratique, le plus important sans doute, comme le dit Aristote[4], elle est essentiellement relative et contingente : car son objet, qui est l'action vertueuse, doit exister, mais n'existe pas. Sans doute limitée au monde de l'humanité périssable et changeant, elle ne peut pas être plus éternelle, plus

1. *Magn. Mor.*, I, 1.

2. La science a pour objet le parfait, l'ordre absolu, immuable; la vertu se rapporte au devenir, περὶ τὰ γενόμενα. (*Philol.*, Stob., *Ecl. Phys.*, 490.)

3. Aristot., *Anal. Post.*, 1, 6. « La science, obtenue par démonstration, dérive de principes qui sont nécessaires; ce qu'on sait ne pouvait être autrement. »

4. *Ethic. Nic.*, sub fin. « Dans les choses de pratique, la fin véritable n'est pas de connaître théoriquement les règles, c'est de les appliquer.... Il ne suffit pas de savoir ce que c'est que la vertu, il faut s'efforcer de la posséder et de la mettre en usage. »

universelle, plus nécessaire, plus absolue que l'homme lui-même, et il ne serait pas difficile de montrer que les lois morales les plus respectables et les plus saintes, ont eu un commencement, ont leur histoire, et qu'on en peut suivre les développements et les accidents, les formes successives, progressives, et quelquefois les décadences au moins apparentes. Ainsi le mariage lui-même, c'est-à-dire, au fond, la famille, n'a pas toujours existé : Platon le condamne comme une institution funeste, et l'Église romaine le tolère plus qu'elle ne le loue.

Mais néanmoins, à moins de dire que l'homme ne peut pas se connaître lui-même, il faut bien avouer qu'il y a une notion de la perfection humaine, qu'il y a une idée de la vertu ; cette idée est une réalité en soi, existant actuellement, indépendante des temps, des lieux et des circonstances extérieures qu'elle subit et des formes positives qu'elle revêt. Si cette idée, étant relative à l'homme, qui la possède et se l'impose, ne peut être considérée comme vraiment absolue et universelle, il faut cependant reconnaître qu'elle a une sorte d'universalité et de nécessité qu'on peut appeler relatives.

Étant donné l'homme tel qu'il est, les principes de sa vie morale peuvent être déduits avec nécessité de sa nature, et auront le degré d'universalité que comporte la nature de l'humanité même.

Il y a donc une science possible de la morale, c'est-à-dire une déduction systématique des droits et des devoirs de l'homme, en tant qu'homme ; mais on comprend que le côté pratique l'emportant dans les esprits même des plus grands philosophes, il soit entré dans

cette science, plus qu'en toute autre, un assez grand nombre d'éléments tout positifs, accidentels, arbitraires et relatifs, dont elle a beaucoup de peine à se dégager[1].

Les pythagoriciens ont eu le mérite de poser au moins quelques-uns des principes universels de la science, tirés d'une saine et profonde observation de l'homme en tant qu'être moral.

La grande et admirable maxime que l'Évangile proclame par ces mots : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, — les pythagoriciens l'ont formulée et posée les premiers : La fin de l'homme, et son essence est d'imiter Dieu[2]. Dans tous les cas où il est incertain de ce qu'il doit faire ou ne pas faire, que l'homme prenne pour règle, à la fois claire et infaillible, d'imiter Dieu[3].

Cette perfection, dont ils appelaient la science, la science de la perfection des nombres[4], se présentait comme un nombre, comme le nombre parfait, ou comme l'harmonie, l'harmonie des forces et des facultés de l'âme entre elles[5]. La vie de l'homme vertueux ressemble à une lyre parfaitement montée, parfaitement d'accord, et dont un excellent musicien sait tirer une ex-

1. Leibnitz ne la regardait pas comme une science ; Dutens, t. II, VII, 315. Doctrina de moribus non est scientia.... Principia enim ejus ab experientia pendent.

2. Stob., *Ecl. Eth.*, Τέλος ὁμοίωσιν Θεοῦ.... Πυθαγόραν δὲ ἐπ'αὐτὸ εἰπεῖν· ἕπου Θεῷ.

3. Iamb., *V. P.*, 137. ἅπαντα ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ διορίζουσιν, ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ Θεῖον ὁμιλίας.

4. Clem. Alex., *Strom.*, II, p. 417. Theodoret, *Serm.*, XI, p. 165.

5. Diog. L., VIII, 33. ἁρμονίαν. Theagès, Orell., *Opusc.*, t. II, p. 318, συναρμογά τις.

cellente harmonie[1]. Nulle harmonie n'est plus harmonieuse que l'harmonie des vertus[2]. L'homme doit chercher à imiter l'ordre parfait du monde. La vertu est pour ainsi dire le kosmos de l'âme[3].

L'homme est un être libre, puisqu'il est responsable, et c'est parce qu'il est libre que les dieux lui réservent dans une vie future, le châtiment ou la récompense que mérite sa conduite. Mais si l'homme est libre, il n'est pas absolument libre. Les circonstances extérieures qu'il ne dépend pas de lui de changer, auxquelles il ne peut pas complétement, même en le voulant, se soustraire, pèsent d'un poids qu'on ne peut déterminer, mais certain, sur ses actes et ses déterminations morales : « Il y a des raisons plus fortes que nous, » dit Philolaüs ; c'est-à-dire que Dieu nous mène par une force secrète, irrésistible, à un but souvent ignoré, et qu'il nous fait concourir sans notre volonté, et parfois contre elle, à l'exécution de ses desseins. Même pour être heureux, même pour être vertueux, il faut autre chose que notre volonté : Une certaine grâce divine[4] est nécessaire pour bien agir et pour bien penser : « Aie conscience, disent les pythagoriciens à l'homme, aie conscience de ta faiblesse et de ton impuissance ! Reconnais que tu es incapable de te conduire seul, et qu'il faut te soumettre à une puissance souveraine et parfaite. Mets-toi donc, complétement,

1. Euryphamus, Orell., *id.*, p. 302.
2. V. plus haut, t. I, p. 295.
3. Τὰ τοῦ παντὸς διακόσμασιν ἐμιμήσατο ὁ τᾶς ψυχᾶς διάκοσμος. Euryph., Orell., II, p. 302.
4. Aristot., Stob., *Ecl. Phys.*, 206. Γενέσθαι γὰρ ἐπιπνοίαν τινὰ παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον

sincèrement, sous le gouvernement et comme à la garde de Dieu! Car il y a des conditions du bonheur et de la vertu, qui nous viennent sans raison, et sans que la raison en soit la cause. Ainsi c'est une chance heureuse d'être bien né, d'avoir reçu une bonne éducation, d'avoir été habitué à obéir à une règle juste, d'avoir eu des parents et des précepteurs sages et vertueux[1]. » Nous ne sommes pas véritablement nos maîtres : nos maîtres, nos seuls maîtres[2], sont les dieux.

On a vu plus haut quelle magnifique idée les Pythagoriciens s'étaient faite de la Justice et de l'Amitié. Si leur morale pèche, comme toute la morale antique, par le caractère de discipline extérieure et formelle, s'ils n'ont pas vu que le vrai problème moral n'est pas de faire en sorte que les hommes produisent de bonnes actions, comme les poiriers produisent de bonnes poires, mais de faire en sorte que chaque être humain arrive à comprendre ce que c'est que le bien et à le vouloir, librement et sciemment, c'est-à-dire devienne une vraie personne morale, du moins on ne peut nier que toute leur doctrine ne respire une simplicité, une pureté, une grandeur véritablement religieuses et morales.

Terminons en rappelant qu'on leur doit l'ébauche d'une théorie de l'art, qu'ils ont, comme Platon, trop exclusivement envisagée au point de vue éthique et rationnel; car, s'il faut en croire les témoignages, c'est à la raison seule que l'art, suivant eux, doit s'adresser et chercher à plaire, et son unique but est d'apaiser,

1. V. plus haut, t. I, p. 295.
2. Plat., *Phæd.*, 62. τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς

de guérir, de purifier le corps et l'âme ; principes excessifs sans doute, qui ne font pas une part suffisante à la faiblesse de la nature humaine, mais dont on ne peut contester l'élévation et la pureté.

Ce sont là des titres suffisants pour assurer au pythagorisme une vraie gloire : et la vraie gloire n'est que l'admiration respectueuse et reconnaissante de l'humanité pour les services rendus à la vérité et à la vertu.

FIN.

TABLE ANALYTIQUE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LES DEUX VOLUMES

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE DES DEUX VOLUMES.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

TROISIÈME PARTIE

QUATRIÈME PARTIE

CINQUIÈME PARTIE

12714. — TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9, à Paris